أعمال القلوب

بين

الصوفية وعلماء أهل السنة

الدكتور
مصطفى حلمي
أستاذ بجامعة أم القرى وكلية دار العلوم بالقاهرة



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

مصطفى
أول صفر ١٤٢٧هـ
أول مارس ٢٠٠٦م

٥٩
٨٥
٩٢
٩٦
٩٨
١٠٠
١٠٢
١٢٦ - ١٢٧
١٩٨
٢٠٦

أعمال القلوب

بين
الصوفية وعلماء أهل السنة

رقم الإيداع
٩٣/٥٩٠٠
I . S . B . N
977 - 253 - 052 - X

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين وبعد ،

فإن أعمال القلوب أو الرقائق أو الذوقيات والمبادئ الأخلاقية والقيم الرفيعة ، ليست وقفاً على الصوفية بل قام علماء السنة بالخوض فى هذه الأعمال والقيم وتوسعوا فى شرحها واحتلت من كتبهم نفس المكانة التى احتلت بها مسائل الفقه فى العبادات والتفسير واللغة والتشريع ومناقشة المذاهب والفرق المخالفة ... إلخ.

وقد سبق إصدار كتاب عن (ابن تيمية والتصوف)[1] وعرضنا جانباً من هذه الظاهرة، إذ كان يرى أن المسلمين كافة مطالبون بطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فى سائر الأمور الباطنة والظاهرة، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة تناولت إخلاص الدين كله لله والتوكل عليه وأن يكون الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أحب إلينا مما سواهما، والرجاء لرحمته والخشية من عذابه والصبر لحكم الله والتسليم لأمر الله، ومثل صدق الحديث والوفاء بالعهود وأداء الأمانات إلى أهلها وبر الوالدين وصلة الأرحام والتعاون على البر والتقوى والإحسان إلى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والصاحب والزوجة والمملوك، والعدل فى المقال والفعال، ثم الندب إلى مكارم الأخلاق مثل : أن تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتعفو عمن ظلمك)[2]

ويعرض هذا الكتاب لأعمال القلوب والتفسيرات الوجدانية لبعض علماء الحديث

---

(١) ينظر الطبعة الثانية – دار الدعوة بالأسكندرية ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م .

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٣١٦ ط صبيح ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م .

والسنة قبل ابن تيمية كالهروى الأنصارى وعبد القادر الجيلانى ومحيى الدين النووى، ثم بعض تلاميذ الشيخ كابن القيم وابن مفلح وابن رجب، وينتقل بعد ذلك إلى نخبة منتقاه أخذت تنهل من مؤلفات ابن تيمية .

ومن المظاهر الملفتة للنظر أن الحركات الإسلامية الإصلاحية فى العصر الحديث التى قادتها الأئمة أمثال محمد بن عبد الوهاب ومحمد عبده والأفغانى والمهدى والسنوسى ، وبن فودى ، وبن باديس ، وقفت موقفاً واحداً معارضاً للتصوف، وما إجماعها إلاّ بسبب ما وجدته من بدع وانحرافات وأباطيل تنفّر من الإسلام والمسلمين ؛ ولكنها – فى نفس الوقت– عنيت بأعمال القلوب والرقائق الصافية الخالية من البدع لأنها مستمدة من الكتاب والسنة، ولا غرابة فى ذلك لأن كثيرا من آيات الله عز وجل وأقوال رسوله صلى الله عليه وسلم تحقق خفقان القلوب حبّا لله عز وجل ورجاء فى مغفرته وخوفاً من عذابه، وهذه الظاهرة الإنسانية تعم المسلمين جميعاً وتتضح خاصة فى مناسبتى السراء والضراء، فينبض القلب فرحاً بنعم الله تعالى فى الأولى، ويختلج صبراً فى الثانية، ولابد لكل منا أثناء اجتياز طريق الحياة الدنيا –كما قرر علماؤنا– من أمر يأتمر به ونهى ينتهى عنه وقدر يصبر عليه !

والشيوخ الذين ترجمت لهم ينتمون إلى أهل الحديث والسنة، وتراثهم الفقهى غنى. ومع هذا فإنهم كتبوا فى أعمال القلوب مؤيدين لحياة الوجدان فى الإسلام المتصلة بشعور المسلم وعواطفه وأحاسيسه ضمن دائرته الواسعة التى تتضمن العقائد والأخلاق والنظم، وناقدين للصوفية الذين حادوا عن الطريق المستقيم !

وقد اخترت لهذه الطبعة عنواناً آخر أدق فى بيان مضمون الكتاب من عنوان الطبعة الأولى (١) .

---

(١) وكان عنوانها (التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث) .

وأسأل الله تعالى أن ينفع به القراء الذين يبحثون فى واحة الإسلام على ما يروى ظمأ الروح ويحقق سكينة النفس وطمأنينتها. فى عالم يفتقد حياة الروح وتضطرب فيه القيم .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

مكة المكرمة فى ١٠ صفر ١٤١٠ هـ
١٠ سبتمبير ١٩٨٩ م

مصطفى بن محمد حلمي



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله نستعينه ونستهديه ونستغفره ونتوب اليه . ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له ، ونشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له . ونشهد أن محمدا عبده ورسوله . أرسله بين يدى الساعة بشيرا ونذيرا . وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا . فهدى به من الضلالة . وبصر به من العمى . وأرشد به من الغى . وفتح به أعيناً عميا وآذانا صما وقلوبا غلفا . حيث بلّغ الرسالة . وأدى الأمانه ونصح الأمة . وجاهد فى الله حق جهاده . وعبد الله تعالى حتى أتاه اليقين من ربه . صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما . وجزاه عنا أفضل ما جزى نبيا عن أمته .

أما بعد ، فان هذا الكتاب يعرض لموضوع (التصوف والاتجاه السلفى في العصر الحديث).

وبه نختتم بحثنا فى التصوف [١] ، إذ يقابل الدارس في هذا الحقل تباينا واختلافا فى آراء الباحثين حول نشأته ومعناه ، ومدى اتصاله أو افتراقه عن الاسلام ، الي تعدد شيوخه وفرقه ، وتباين سماته ومدلولاته ، فهناك التصوف (المعتدل) الذى استلهم بعض عناصره من الكتاب والسنة [٢]، والتصوف (الفلسفي) المصطبغ بالنظريات الفلسفية ، القائل حينا بوحدة [٣] الوجود وحينا آخر بمذهب الحلول [٤] ، أو المتخذ الإشراق سبيلا للوصول الى شخصية الحكيم المتأله [٥] .

وسنعرض ها هنا أولا للتصوف تعريفا ونشأة وتطورا ، لإعطاء القارئ فكرة واضحة

---

(١) صدر بعون الله تعالى كتابان : أولهما : الزهاد الاوائل (المحرم ١٤٠٠هـ– ديسمبر سنة ١٩٧٩م) والثانى : ابن تيمية والتصوف (صفر سنة ١٤٠٣هـ – ديسمبر ١٩٨٢) (نشر دار الدعوة بالاسكندرية)

(٢) كالامام الغزالى .

(٣) المقصود مذهب محيى الدين بن عربى ومن سار على نهجه كالتلمسانى .

(٤) وأشهرهم الحلاج (٥) السهروردى المقتول .

عن ذلك كله ، بحيث يصبح معدا لمعرفة مدى صحة نقد شيوخ السلف للتصوف فى الماضى والحاضر ، ومن ثم تمكنه فى ضوء آرائهم أيضامن التمييز بين ما تطابق أو تنافر مع الاصول الاسلامية كما هى بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ، وأيضا تصبح بتوفيق الله تعالى عونا له على معرفة العقيدة الاسلامية الفطرية فيحترس من أدران شوائب البدع ، وما أكثرها .

تعريف التصوف ونشأته:

تقابلنا آراء متعددة فى تعريف التصوف ، بعضها يرجع الى الاختلاف فى اشتقاق الاسم ، ومنها ما يرجع الي اختلاف الصوفية في تعريف يجمعون عليه .

وسنعرض لأهم هذه الآراء مستندين الى المصادر الرئيسية التي عالجت التصوف من كافة جوانبه ، ثم نعرف التصوف من أقوال الصوفية أنفسهم .

وتبدأ المصادر الصوفية عادة بمناقشة لفظ (التصوف) وتحليل مشتقاته وأصله ونشأته وبيان أصل الكلمة ومصدرها .

والى القارئ فكرة عن هذا كله :

قيل إن اللفظ أطلق على الصوفية إما لصفاء أسرار هذه الطائفة أو أن الصوفى من صفا قلبه ، أو من صفت لله معاملته[1] أو أنهم فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل فى كل وقت بشرط الوفاء[2].

وقيل انهم ينتسبون الى قوم فى الجاهلية سموا (صوفه) ، انقطعوا الى الله عز وجل وقطنوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم صوفية ، وهم المعروفون (بصوفة من أولاد الغوث بن مر بن أخى تميم بن مر [3] وقد سمى الغوث بن مرة : صوفة لأنه ما كان يعيش لأمه ولد ، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفه ولتجعله سبيط الكعبة ، ففعلت فقيل له صوفه ولولده من بعده .

ولكن ابن الجوزى يرجح أن الصوفية ينتسبون الى الغوث بن مر الآنف الذكر

---

(١) الكلاباذى :التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٥

(٢) الطوسى : اللمع ص ٢٦ تحقيق نيكلسون .

(٣) ابن الجوزى : تلبيس ابليس .

لمشابهتهم اياه فى الانقطاع الى الله سبحانه وتعالى فسموا بالصوفية (١).

وسماهم أهل الشام (فقراء) لتخليهم عن الاملاك و(جوعية) لانهم لا يتناولون من الطعام الا قدر ما يقيم الصلب للضرورة (٢) .

ويميل مؤرخو التصوف الي نسبة الصوفية الى أهل الصفة الذين كانوا علي عهد رسول الله ﷺ ، اما لاقترابهم من أوصافهم أو لانهم بقية من بقايا أهل الصفة (٣) .

والثابت تاريخيا : ان أهل الصفة هم المهاجرون الذين اختصوا بالسكنى فى صفة مسجد رسول الله ﷺ مثل أبى هريرة ، وأبى ذر ، وبلال ، وصهيب وسلمان وأمثالهم، رضى الله عنهم (٤).

واختصاصهم بملازمة المسجد - كما يذكر ابن خلدون - لم يكن بسبب الغربة والفقر ، لأن المهاجرين من قريش نزلوا علي إخوانهم من أهل المدينة ، وآخى بينهم الرسول ﷺ ، ويبقى هؤلاء الغرباء من أهل الصفة الذين آواهم الى نفسه وأسكنهم مسجده وأمر بمواساتهم (٥) .

ولكن ابن خلدون يعترض على إرجاع تاريخ الصوفية الى هؤلاء المهاجرين لأن قياس النسبة يأباه . وينسج على منواله ابن الجوزى إذ من الخطأ فى رأيه نسبة الصوفى الى أهل الصفة ، لأنه لو كان كذلك لقيل (صفى) (٦) .

وهناك أسماء أخرى أطلقت عليهم كأسماء (الغرباء) لخروجهم عن أوطانهم و(السياحين) لكثرة أسفارهم و(شكفتيه) نسبة الى الغار والكهف بسبب سياحتهم

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٦ . (٢) الطوسى : اللمع ص ٢٦ والكلاباذى : التعرف ص ٢٥

(٣) المصدران السابقان ص ٢٧ وص ٢٥

(٤) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ١٦ يرجع الاستاذ محمد بن ثابت الطنجى صحة نسبة الكتاب الى ابن خلدون صاحب (المقدمة) ، ولكن الدكتور علي عبد الرحمن وافى يرى أن الكتاب لعم والد مؤلف المقدمة وعلى أية حال ، فان مضمون الكتاب يعد بمثابة مرجع هام للموقف الناقد لبعض مظاهر التصوف ، لا سيما فى العصور الاخيرة . (ينظر مقدمة الاستاذ الطنجى لمقدمة الكتاب المذكور وكتاب ابن خلدون للدكور وافى من ص ٢٨٠ الى ص ٢٨٨ط ابريل سنة ١٩٦٢ م سلسلة أعلام العرب. (٤) .

(٥) المصدر السابق ص ٦١ . (٦) تلبيس ابليس ص ١٥٧ .

فى البرارى وإيوائهم الكهوف [1] غير أن أظهر هذه التسميات وأرجحها ماينسبها الي لبس الصوف لأنه دأب الانبياء والمرسلين عليهم السلام فأضافتهم الى ظاهر اللبسة كان ذلك أسما مجملا عاما ولأن لبس الصوف كان دأب الانبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين [2] .

وهذا مايرجحه ابن تيمية مستبعدا باقى التعليلات والتفسيرات السابقة مفندا إياها موضحا الأسباب فى كل حالة . لانه لو كان نسبه الى الصف المقدم بين يدى الله لقيل صفى ، واذا قيل نسبة الى الصفوة من خلق الله لكان الاسم الصحيح (صفوى) واذا كانت النسبة الى صوفه ابن بشير من القبيلة المجاورة لمكة منذ الزمن القديم الذين ينسب اليهم النساك فانه قول ضعيف لأنه لو نسب النساك الى هؤلاء لعرف هذا النسب فى زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم كما لا يرضى صوفى أن يكون مضافا الى قبيلة فى الجاهلية لا وجود لها فى الاسلام [3] .

فالأصح إذن عنده هو أن الصوفية نسبوا الى اللبسة الظاهرة وهى لباس الصوف فقيل فى أحدهم (صوفى) .

وليس طريقهم مقيدا بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به ، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال [4] .

ومهما كان الرأى فى أصل الكلمة وتاريخ ظهورها ومدلولاتها ،فإننا لا نعرف لها أثرا فى الكتاب أو السنة ، ويثبت لمن يطالع كتب التاريخ أنها ما جاءت فى كلام الصحابة أو التابعين وما عرفت فى خير من القرون ، ومن ثم فهى تعدّ من البدع المستحدثة.

وقد نشأ عن استخدام اللفظ الشبهات الكثيرة واشتدت حوله الخصومات وتكونت فيه المذاهب .

---

(١) الكلاباذى : التعرف ص ٢٥ .
(٢) الطوسى : اللمع ص ٣١ والكلاباذى التعرف ص ٢٥ .
(٣) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٨ – ٩.
(٤) رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٥.

ومن أول الأمثلة على التطرف والغلو فى الحديث عن التصوف والصوفية هو القول بأن (لفظ الاسلام لم يعد وحده كافيا فى التعريف بهم والدلالة عليهم)[1] .

وكان الأجدر استخدام الكلمات التى عبر بها الأوائل واستمدوها من مصادرها ، كألفاظ (التزكية) (والاحسان) ، والاقتداء بالكيفيات الباطنة التى كانت تلازم رسول الله ﷺ فى حياته كلها والتى يمكن التعبير عنها (بأعمال القلوب) أو اخلاص النوايا ذلك لأن التزكية والإحسان وإخلاص النية حقائق شرعية علمية ومفاهيم دينية ثابتة من الكتاب والسنة[2] .

متي ظهر الاسم ؟ :

أما عن وقت ظهور اسم التصوف والصوفية فقد اختلف الباحثون أيضا فى زمن ظهوره - إذ يرى القشيرى مؤرخ التصوف الشهير - أن لقب الصوفية اشتهر قبل المائتين من الهجرة .

ولكن ابن الجوزى يخالفه ، فيرى أن إسم ولقب (صوفى) لم يعرف قبل سنة مائتين من الهجرة لأن التسمية فى زمن رسول الله ﷺ الى الايمان والاسلام - فيقال مسلم ومؤمن ثم حدث اسم زاهد وعابد هم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد ، فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا الى العبادة ، واتخذوا فى ذلك طريقة تفردوا بها وأخلاقا تخلقوا بها[3] .

ويذهب ابن تيمية الى لفظ الصوفية لم يكن مشهورا فى القرون الثلاثة الأولى وإنما اشتهر التكلم به بعدها ، ويعرض للاحتمالات حول الزمن الذى ظهر فيه وقيل ان أول ما وصف باسم الصوفى هو جابر بن حيان الكيميائى الشيعى وأبو هاشم وكانا بالكوفة.

---

(١) عبد الكريم الخطيب - نشأة التصوف ص ١٨.
سلسلة الثقافة الاسلامية العدد ٢٢ ربيع الثانى ١٣٨٠ - اكتوبر ١٩٦٠

(٢) الندوى - ربانية لا رهبانية ص ١٢

(٣) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٥٦ .

أما كلمة (الصوفية) بالجمع فقد ظهرت للمرة الاولى سنة ١٩٩ هـ إذ أطلقت فيما يرى المحاسبى والجاحظ - على مدرسة تنسكيه شيعية نشأت بالكوفة فى ذلك العهد وكان أخبر زعمائها (عايدك) السبنانى الذى توفى فى بغداد سنة ٢١٠ هـ [١] .

وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الائمة والشيوخ كالامام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) وأبى سليمان الدارنى (٢١٥هـ) وغيرهما - وقد روى عن سفيان الثورى (١٦١هـ) أنه تكلم به . وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصرى (١١٠هـ) [٢] .

ويرى أن أول ما ظهرت الصوفية فى البصرة أن أول من بنى دويرة الصوفية أى المكان الذى يقيمون فيه - بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد وهو من أصحاب الحسن البصرى[٣] .

تعريف التصوف

لم يتفق الصوفية على تعريف واحد للتصوف ، وذلك لاختلاف مواقفهم من التصوف ، لأنهم يرون أنه يشتمل على أحوال ومقامات ، ويتضمن أخلاقا ، ويهدف الى سلوك الطريق الموصل الى الله تعالى وفقاً للاجتهادات الخاصة التى يتخذها كل منهم فى هذا السبيل ، فالبعض يعرف التصوف ببدايات الطريق ، والآخر يعرفه بالغاية والهدف ، أو ما يصطلحون على تسميته بنهاية الطريق ، ونجد البعض يتكلم بلسان الحال الذى ينفعل به ، أو المقام الذي يستقر فيه فى وقته .

ومن هنا ظهر الغموض والتباين فى اصطلاحات الصوفية ، ولكنهم يعللونه بأن تعبيراتهم وجدانية ذوقية ، ولا يمكن التعبير عنها الا لمن شارك فى وجدانها وذوقها . وهذا ما دعا ابن خلدون الي القول بأن التصوف ليس بعلم يمكن التعبير عنه (إذ العلم الذى يعبر عنه انما هو العلوم الاصطلاحية الكسبية ، وأما الوجدانية فلا) [٤] .

---

(١) د . غلاب (التصوف المقارن) ص ٣٠ - ٣١.

(٢) ابن تيمية : الصوفية والفقراء ص ٧ .

(٣) نفس المرجع ص ٩ .

(٤) ابن خلدون : شفاء السائل ٩٧ .

فاذا انتقينا بعض أقوال الصوفية أنفسهم بايجاز شديد ، فاننا سنعثر على عدة عبارات، بعضها صريح المعنى والبعض الآ خر مبهم غامض ، يحتاج الي تأويل وتفسير.

وقد أورد ابن خلدون بعض تعريفات الصوفية بعد أن نوه بأن كثيرا من القوم حولوا العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطى شرح معناه فلم يف بذلك قول من أقوالهم ، اذ قال أحدهم معبرا بأحوال البداية (التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى والخروج من خلق دنى) . وعبر الجنيد (٢٠٠هـ) بأحوال النهاية بقوله (هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به) .

وقال البغدادى معبرا عن التصوف بعلامة :

(علامة الصوفى الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العز ويخفى بعد الشهرة ، وعلامة الكاذب العكس) .

أما تعريفه بأصوله ومبانيه ، فربما جاء قول رويم معبرا عن ذلك فى تعريفه للتصوف بأنه (مبنى علي ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والايثار، وترك التعرض والاختيار) .

من هذه العبارة وغيرها تتضح أن كل واحد منهم يعبر عما وجد ، وينطبق بحسب مقامه[1] .

وعلى أية حال فان الصوفية لم يتفقوا علي حد واحد يغنى عما عداه ويصبح حدا جامعا مانعا ، وبصفة عامة فانهم تارة يشيرون اليه بالمجاهدة التى تهدف الى الاستقامة طلبا للسعادة فى الآخرة من غير طلب أو تعرض لكشف الحجاب فى الحياة الدنيا ، وتارة اخرى يصبح الباعث فيه هو كشف الحجاب فى الحياة الدنيا ، ولهذا فقد اختلف الطريقان وعسر اندماجهما ومع هذا فالكل - كما يرى ابن خلدون - تصوف !! [2] .

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٤٩

(٢) المصدر السابق .

أدوار التصوف ومراحلة

تعتمد أغلب الدراسات التى أجريت للتصوف على تقسيم تاريخه الى أدوار ومراحل مع محاولة استخلاص مظاهره فى العصور المتعاقبة وأخلاقياتهم فى كل مرحلة من هذه المراحل .

وتبدأ عادة بالاتفاق على أن بذور التصوف بدأ اسلاميا ، متخذا الأساس الأول من سلوك الرسول ﷺ وبعض الصحابة الذين أخذوا علي أنفسهم بالعبادة والزهد والتقشف ، ومجاهدة النفس ، أى انهم وضعوا البذور الاولى التى انبثقت منها روحة الحياة الروحية ، ثم نمت وآتت أكلها فى حياة التابعين ومن تلاهم (١).

ثم جاء بعدهم الصوفية من أهل المجاهدات وأصحاب الكشف والعرفان ، فأضافوا على ما تلقوه من البذور الأولى عناصر غريبة عن الإسلام ، بعضها فارسى أو هندى أو يونانى أو مسيحى (حتى بدا التصوف وبدت معه الحياه الروحية - لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة - كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الاسلام ، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما الى مصادر إسلامية) (٢) .

وذهب ابن الجوزى الى أن التصوف بدأ أولا فى شكل زهد وعبادة ، وكان عند الصدر الاول منهم فى شكل مجاهدة النفس للاستقامة ، تقويما لها وحملها على الصراط المستقيم حتى يصير تهذيبها خلقا جبلية (٣) .

ثم ظهر أقوام من الصوفية تكلموا فى الجوع والفقر والوساوس والخطرات مثل الحارث المحاسبى . وأضيف الى مذاهبهم صفات تميزوا بها وأفعال اختصوا بها كلبس المرقعات والحرص على السماع والرقص والتصفيق لزيادة الوجد (٤) .

وفي القرنين الرابع والخامس ، ظهرت مجاهدة الكشف والاطلاع ، وهى محاولة إخماد القوى البشرية للتوجه بالكلية الى مطالعة الحضرة الربانية ، اذ يطلب الصوفى رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية فى حياته الدنيا (٥) .

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام ص ١٠ - ١١

(٢) نفس المصدر ص ١١

(٣) ابن الجوزي - تلبيس إبليس ص ١٥٨.

(٤) ن.م.

(٥) ابن خلدون - شفاء السائل ص ٤٧

وربما كانت هذه التقسيمات المتتابعة مستندة الي ما فعله ابن سينا من تقسيم مراحل الطريق الصوفي الى الزهد ثم العبادة ثم المعرفة [1] .

ونستطيع العثور على ما يؤيد هذا الرأى بالنص الوارد بكتاب (الاشارات والتنبيهات) الذى يقول فيه :

(المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نورالحق في سره يخص باسم العارف) [2] .

ولكننا نرى أن هذا التعليل إن صح بالنظر للتصوف - فى تطوره - فلا يصلح لدراسة الحياة الاخلاقية التى التزم بها علماء السلف وتمخضت عن اجتهادات ملتزمة بالكتاب والسنة.

ولبيان ذلك ، سنعرض لنبذة عن نشأة الزهد والتصوف فى كلا الجانبين :

عوامل نشأة الزهد والتصوف :

فى بحثنا عن عوامل ومصادر التصوف فاننا أمام اتجاهين :

الأول :الإتجاه التطورى - ان صح التعبير - الذي يفصل بين الزهد والتصوف ، ويرى أن الزهد بدأ ساذجا بسيطا ثم تطور الي التصوف .

وينظر أصحاب هذا الاتجاه الي التصوف كوليد لتاريخ الإسلام الدينى والسياسي والعقلي والعنصري ، وانه ليس وليد الإسلام وحده ، ويقتضي البحث بهذا النظر في عوامل نشأة التصوف وتطوره من داخل دائرة التصوف .

وكان علي الباحثين السالكين هذا السبيل الفصل بين دائرتى الزهد فى بداية ظهوره ثم التصوف ، واستدلوا علي عوامل ظهور الزهد بأنها ترجع إلي تعاليم الاسلام الواردة بالكتاب والسنة وثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعى وسياسى قائم ، والرهبنة المسيحية ، والثورة ضد الفقه والكلام [3] .

---

(١) د . محمود قاسم - دراسات ص ١٩٠ ط ١٩٧٣ .

(٢) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ص ٥٧ - ٥٨ القسم الرابع دار المعارف سنة ١٩٦٨ .

(٣) د. عفيفى - التصوف - الثورة الروحية فى الاسلام ص ٦٥

أما عن عوامل ظهور التصوف كمرحلة تالية للزهد فترجع - في رأى نيكسون - للعوامل الآتية :

أولا - البحوث النظريه فى معنى التوحيد الاسلامي .

ثانيا - التصوف والزهد المسيحيان .

ثالثا - مذهب الغنوصية .

رابعا - الفلسفة اليونانية والهندية (١).

ونجد هنا الفصل بين مرحلة الزهد ومرحلة التصوف ، واذا كان هذا يصح على الصوفية بعامة ، فانه لا يصح علي زهاد السلف من علماء الحديث والفقه .

الثاني : الموقف الذى يتخذ من الاسلام أصلا وميزانا ، فيميز - بمنهج مقارن - بين مايتفق مع الشرع وما لا يتفق مع الشرع ، مع النظر أيضا الي اكتمال الدائرة الاسلامية واحتوائها النظر العقلى والعمل القلبى الإرادى معا ، فقد انقسم علماء الكلام والصوفية ، فأهل الكلام أصل أمرهم هو النظر فى العلم ودليله ، والصوفية يعظمون الإرادة والمريد ، ولا بد للجمع بينهما لأهل الصراط المستقيم ، ولا بد أن يكون موافقا لما جاء به الرسول ﷺ (٢).

من أجل هذا ينبغى التمييز بين الزهد بالمفهوم الاسلامى وبين التصوف . فقد اتصلت نشأة الأول بعوامل بحتة من الكتاب والسنة ، وهو عمل من أعمال القلوب ويعبر عن الحياة الاخلاقية لدى المسلمين بالنظر الى مكانة الانسان فى هذا الكون وغاياته وأهدافه وقواعد السلوك التى ينبغى اتباعها بالائتمار بما أمر الله سبحانه وتعالى والانتهاء عما نهى عنه .

ويمكن التوصل الى نتائج أكثر دقة إذا نظرنا الى التصوف بمنهج مقارن اذ فرق أصحاب هذا المنهج بين طريقة السنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين ،

---

(١) نيكلسون - التصوف ص ٧٢ والمصدر السابق ص ٧٥

(٢) ابن تيمية - رسالة الفرقان بين الحق والباطل ص ٧١ .

وهى الطريقة الصحيحة التى يصفها ابن تيمية بأنها أفضل الطرق وهى (الطريقة النبوية السلفية المحمدية الشرعية) ، وبين الطريقة الثانية المشوبة بالبدع والعناصر الغربية عن الاسلام ، انه يفصل فصلا تاما بين زهاد وصوفية أهل السنة ، وبين من يخرجهم من دائرة التصوف المشروع وهم عنده (صوفية الملاحدة أمثال ابن عربى والحلبى المقتول والتلمسانى وغيرهم)[1].

واستخدم ابن خلدون أيضا نفس هذا المنهج ، اذ حصر طريق الصوفية في طريقين : أولهما، طريق السنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين والثانى، طريق قوم من المتأخرين نبذوا السنة واستبدلوا بها البدعة ، ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر .

وقد حذر من الخوض في علم المكاشفة لأن المدارك والمعانى المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة الا للأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام الذين تفردوا بالمكاشفة أو الوحي . ويشتد نقده لأصحاب مذهب وحدة الوجود فى التصوف فهو رأى أغرب من الأول فى مفهومه وتعقله ، ويرى أن مؤلفاتهم مشحونة بصحيح الكفر ومستهجن البدع وتأويل الظواهر حتى يجعل الناظر فيها يستبعد نسبتها الى الملة أو عدها فى الشريعة[2] .

وكنا قد ألمحنا الي عدم دقة الرأى القائل بتقسيم الحياة الروحية الي مرحلتين : الزهد ثم التصوف لأنه لا يفسر لنا ما نلاحظة من واقع كتب التراجم التى تصف شيوخ السلف بالزهد . فان ابن كثير مثلا يصف ابن الصلاح (٦٤٣هـ) عالم الحديث المشهور بأنه كان زاهدا وربما ناسكا على طريق السلف الصالح كما هو طريقة متأخرى أكثر المحدثين . وانه لمن المعقول أن يتصور فهم الأوائل للاسلام كبناء كامل ثم انقسم المسلمون الى مذاهب وفرق وربما كان أبرزها تياران :

أحدهما تيار الزهد الذى ظل شيوخ السلف يتمسكون به وهو يعبر عن الجانب

---

(١) ابن تيمية ـ موافقة صحيح المعقول وصريح المنقول ص ٩١

(٢) ابن خلد ون ـ شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ١١ ، ٥٥، ٦١

الوجداني والاخلاقي للاسلام ويضم أئمة الهدى الذين جعل الله تعالى لهم لسان صدق في الامة كما يصفهم ابن تيمية ، حيث وضع أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى مقدمة أولياء الله ، ثم أورد أسماء من تلاهم كأبى ذر الغفارى وأبى الدرداء .

وجاء التابعون بعدهم أمثال سعيد بن المسيب والحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز والأوزاعى وابراهيم بن أدهم وسفيان الثورى وغيرهم على نفس المنهج والطريقة ممن لا يحصى كثرة من علماء المسلمين الذين جمعوا بين الزهد والفقه وعلوم الحديث ، إذ تتداخل هذه الدوائر في ألوان معارفهم المتعددة فلا يستطيع الباحث التفرقة بينها ، لأنها متفرعة من الدائرة الكبرى دائرة الاسلام العظيم .

أما الثاني - المعبر عنه التصوف فقد تضخم بالمؤثرات الاجنبية بحيث تراوح طغيانها على الجوهر الاسلامى فيه قوة وضعفا فأدى فى حالة قوته الى ما يسمى بالتصوف الفلسفى وفي حالة ضعفه الى ظهور البدع واختلاطها بالأصول الاسلامية وامتزاجها بها . وقد اقتصرنا فى دراستنا على بحث معنى الزهد من واقع النظر في حياة بعض الأوائل بادئين بنماذج من شخصيات الصحابة ثم التقدم مع العصور بعدهم بالترتيب لاستطلاع حياة شيوخ المسلمين الذين عرفوا بحياة الزهد بالمفهوم الاسلامى الصحيح(١)

اذا خطونا خطوة أخرى سيتضح لنا كيف كان منهج علماء السلف أصح وأدق فى طرقه ومسالكه من غيرهم .

وفيمايلى كلمة عن هذه المناهج :

مناهج البحث فى التصوف :

يلحظ الباحث اجماع السلفيين فى العصر الحديث على انكار التصوف ورميه بالبدع والانحراف عن عقيدة التوحيد الصحيحة ، بينما كان لعلماء السلف فى الماضي موقف مغاير .

---

(١) ينظر كتابنا : مع المسلمين الأوئل في نظرتهم للحياة والقيم وهو الطبعة الثانية لكتاب الزهاد الاوائل - نشر دار الدعوة بالاسكندرية .

فما العلة ؟

إن مما يساعد على الإجابة على هذا السؤال ، الإحاطة بمناهج البحث فى التصوف على وجه الاجمال لنصل الى التعليل الصحيح ، وفي ضوئه سنقارن أيضا بين منهج السلفيين المعاصرين الناقدين للتصوف وبين غيرهم .

وللقارئ بيان أهم هذه المناهج :

أولا : الامام الغزالى :

إذا اتخذنا الغزالى نموذجا معبرا عن الصوفى فى دائرة أصل السنة والجماعة فسنجد أنه أحدث باختياره منهج الصوفية أثرا هائلا فى أجيال المسلمين حتى العصر الحديث ومن ثم أصبح التصوف يشكل طريقة المتدين لدى أغلب المسلمين الذين ظلوا - وحتى الوقت الحاضر - يتخذون من كتابه (احياء علوم الدين) سندا قويا لهم ، قراءة واتباعا، وبصرف النظر عن استشهاده بأحاديث كثيرة ضعيفة أو موضوعة ، فان الكتاب فى اجماله معبر عن بداية وعى الغزالى الى منهج المحدثين ، اذ بالمقارنة بباقى كتبه فقد تضمن أكبر عدد من الاحاديث النبوية اذا قورن بغيره من مؤلفاته .

ولكن ، لم يتنبه الي ذلك الا فى نهاية حياته . ومات علي خير أحواله ، مات على الصحيحين صحيح البخارى وصحيح مسلم [1] .

وهنا دليل على احساسه بقصور المنهج الصوفى .

ولعل أول ما يقابلنا من نقد منهجى لكتاب الاحياء ، هو نقد ابن الجوزى الذى ألف (منهاج القاصدين) ، محافظا علي نفس الموضوعات التى عالجها الغزالى [2] ، وذلك بعد أن جمع فى مؤلفه (تلبيس ابليس) كل ما أثير حول نظريات الغزالى الصوفية .

ولم يفعل ابن تيمية أكثر من هذا . إذ ربما يمكن تبرير حديثه عن الأحوال والمقامات واشتراكه مع الصوفية فى مواجيدهم ، أنه كان يود كتابة ما يشبه الإحياء ، لقد

---

(١) ينظر كتابنا ـ ابن تيمية والتصوف ص ٣١٧

(٢) ينظر مختصر منهاج القاصدين لاحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسى (٧٤٢هـ) ، وهو مختصر كتاب (منهاج القاصدين ومفيد الصادقين) لابن الجوزى .

استخلص هو أيضا بنفسه الآراء - بعد رجوعه الى الوثائق والأسانيد التاريخية العديدة التي تتحدث عن الزهد والتصوف - واتخذ منها مصادر لدراسته ، فضلا عن تعمقه فى علوم التفسير والفقه والحديث وغيرها من علوم عصره .

ويذهب فى تأييده أحيانا للغزالى الى مقارنة طريق الصوفية بمبدأ دعوة الرسول ﷺ ، لأنهم (يطهرون قلوبهم مما سوي الله بملئه بذكر الله)[1]، ولكن ما يعيب طريق أغلب الصوفية فى رأيه أنه ليس عندهم آثار نبوية ، التى تعد بمثابة التفصيل لما عندهم من ايمان مجمل ، ولهذا فإن المعرفة عند صاحب الآثار النبوية - أى المحدث - تتسم بالتفصيل ، لأنه نجمع بين المنهجين كما أن خلاصة موقفه من كل من التصوف وعلم الكلام ، يتضح من نظريته عن احتواء الاسلام على النظر العقلى والتذوق الوجدانى معا ، حيث يرى ضرورة ارتباط العلم بالعمل .

وتابعه تلاميذه - كما سيلحظ القارئ في هذا الكتاب - ، وأبرزهم ابن القيم الذى اجتذبته مشكله الانسان المخلوق من الجسد والروح ، حيث تشتمل الطبيعة البشرية علي الخير والشر ، واندفع فى كتاباته ليقوى الجانب الروحى فى الاسلام ، فيتحدث عن أصل خلق الانسان ، والجنة التي كانت موطنه ، ثم المعارك الطاحنة الدائرة مع ابليس ، والتى لا انتصار فيها الا بالاستعانة بالجيوش الاسلامية ، إن امراءه هم شعب الإيمان المتعلقة بالجوارح ، أى العبادات وشعبه الباطنة المتعلقة بالقلب . واذا انتصر الانسان فى هذه المعارك ، استطاع أن ينفك من أسره فى الدنيا ، ويعود الى وطنه الأصلى ، وهو الجنة . وقد اتخذ ابن القيم موقفا مشابها لشيخه ، لا سيما فى نظرية الحب الإلهى ، الذى عد أسمى صورها متحققا في الجهاد ، لأنه بذل ما فى الوسع في سبيل ما يرضى الرب .

وحاول ابن مفلح أن يخرج كتابا مشابها لاحياء الغزالى ، مع ارتباطه بعلم مصطلح الحديث . أما ابن رجب ، فقد استمر فى اتجاه الزهد الذى بدأ منذ أصحاب القرون الأولي ، وامتد الى المحدثين ، وظهر بوضوح عند محى الدين النووى ، الذى كانت

---

(١) ابن تيمية – توحيد الالوهية ص ٢٤

تآليفه انعكاسا واضحا لروح المعارضة الشديدة لمنهجي الغزالى وابن عربى أيضا .

وفي انتقالنـا للعصر الحديث سنرى كيـف علق بالتصوف الكثيـر من الخرافات التى أدت الى طمس مـعـالم الاسـلام ، وترجع الي عـوامل التأخـر الشـاملة للمـجـتـمعـات الاسـلاميـة . إن هذه الحقـيـقة تتكشف اذا مـا تابعنا تاريخ المسـلمين ، منذ أيام السلف ـ كما فـعل الدكتور سارتون العـالم الامريكى ـ وسجل هذه الظاهرة المشـاهدة ، مقارنا بينها وبين الاسـلام كما درسه في مـصادره ، مؤكـدا أن (الاسلام فى شكله الأصلى أمرباهر)[1] .

هنا يمكن وضع يدنا على سر المعارضة . وأيضا فـإن التصوف بمنهجه الذوقى الجزئى يعجـز عن الوقوف فى وجـه تحديات هذه الحـضارة التي تفـخر بأنهـا قادت أمم العـصر بأيدولوجياتها وأنظمتها على أساس المنهج العلمى التجريبى .

لذلك فإن ما يجمع بين السلفيين المعاصرين هو ضـرورة تصحيح المفاهيم الاسلامية وإظهـار الاسلام فى وحـدته الكاملة ـ أى اسلام الصـدر الأول ـ القائم علي أسـاس أنه ينبـغي النظـر اليـه فى وحـدته وشـمـوله دون تقـسيـمـه الى اسـلام الكلام أو الفـقـه أو التصوف[2] .

وعند تنـاولنا للتـصـوف فى العـصـر الحـديث ينبـغى الاشـارة أيضـا الـي مناهج المستشـرقين الذين خاضـوا بأبحـاثهم في هذا الميدان ، إذ لـهـا دلالات هامـة تفيـدنا فى معرفة نواياهم ومقاصدهم .

ثانيا : مناهج المستشرقين فى العصر الحديث

خاض المسـتشرقـون الميدان أيضا لأغـراض ثقافـية وسيـاسية ودينيـة حيث أخضـعوا التصوف لدى المسلمين لمناهج علمية فى البحث وسنعرضها بايجاز لنقف على مراميهم فنحـذرهم ونختـط لأنفسنا منهـجـا مغـايرا مـتابعـة لعلمـائنا الذين أرسـوا قواعـد المنهج الصـحيح في كل مـايتـصـل بالاسـلام من عـقـيـدة وعـبـادات وسلوك وأخـلاق ونظم

(١) سارتون ـ الثقافة الغربية فى زعامة الشرق الاوسط ص ٣٢

(٢) محمد المبارك : الفكر الاسلامى الحديث في مواجهة الافكار الغربية ص ٦١

وشرائع.

١- المدرسة الانجليزية :

أقامها براون ثم نيلكسون وتلميذه أربرى وقد بحثت في أصول التصوف عند المسلمين في ضوء الرهبانية النصرانية ورياضات الهنود، وانساقت فى تيار القول بأن التصوف تطور لحركة الزهد فى الاسلام [١] .

ان طابع هذه المدرسة هو المنهج الاستقرائى، مفسرا التصوف الاسلامى على أنه ظاهرة من الظواهر الجزئية لتصوف عام تشترك فيه مختلف الجماعات الانسانية ثم تستخرج الاحكام العامة عن هذا التصوف [٢] .

وقد كتب نيلكسون أبحاثا عديدة تتضمن الكثير من الخطأ والتجنى على الاسلام وتاريخه [٣] اذ لم يستطع التخلص من الضغن على الاسلام والمسلمين .

وكان براون يدرس نواحى الفكر الاسلامى لا سيما التصوف الفارسى لأغراض استعمارية واستطاع اثارة الحركة البابية وما أعقبها من حركة بهائية التي أثبت البحث العلمي أن مذاهبهما مأخوذة من الكتب الصوفية [٤] .

٢- المدرسة الالمانية :

وأهم علماؤها جولد تسيهر وفلهوزن وفون هامر وتبحث في المؤثرات الداخلة فى التصوف بسبب اتصال المسلمين بوثنيات الهند وفارس، ثم باليهود والنصارى .

ومنهجها منهج البحث الفلسفى اذ تعتبر التصوف ظاهرة فلسفية يلجأ فيها الصوفية الى الذوق لتفسير الوجود منشقين علي الفلاسفة النظريين الذين يلجأون الي العقل [٥].

وأما آرتمان وأورتين الالمانيين فهما يريان أن التأثير الأساسي الذى صبغ التصوف الاسلامى بصبغته هو التصوف الهندى .

---

(١) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام .   (٢) نشأة الفكر جـ ٣ ص ٧
(٣) د . النشار ـ نشأة الفكر جـ ٣ ص ٧ ، ١٠ .
(٤) نفس المصدر السابق ص ١٠   (٥) عبد القادرة محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام

فنشر الأول دراسته عام ١٩١٦ مبرهنا على أن التأثير الهندى كان فعالا ، وكذلك نشر أورتين في سنة ١٩٢٧ دراسة عن الحلاج والبسطامى والجنيد أثبت فيها أن التأثير الهندى جلى أثم في مذهب الاول من هؤلاء الثلاثة [١] .

٣- المدرسة الفرنسية :

ويتزعمها ماسينيون الذي فتن بآراء الحلاج وكأنه عثر فيها علي ضالته المنشودة لترديد نظريته عن آثار العقيدة المسيحية في الاسلام ، وأغفل عن عمد آراء كبار الصوفية أنفسهم تجاه الحلاج وتخطئتهم له ولفظه من صفوفهم .

وتبنت المدرسة الجهود القائمة علي اثبات أن التصوف عند المسلمين صدر عن التصوف المسيحى ، واستغلت آراءها لتوجيه بعثاتها التبشيرية بهدف استعمار البلاد الاسلامية [٢] .

ويعد منهج المدرسة الفرنسية منهجا روحيا غير علمى ، وتنكبت الحقيقة فى مقارناتها لاسيما ماسينيون الذى في الحلاج مسيحا آخر مكملا لعمل المسيح عليه السلام في بلاد المسلمين [٣] .

ونرى المستشرق كاراديفو قد حذا حذو مواطنه ، فقد حاول في كتابه عن الغزالى إظهار الأثر المسيحى فى تصوفه [٤] .

وذهب باحثون آخرون أمثال فون كريمر وجولد تسهير ونلدكه وأوليرى الي أن ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن ترد الى أصول نصرانية ، ويؤيد هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى سواء فى الجاهلية أم فى الاسلام ، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكبيرة بين حياة الزهاد والصوفيه ولمكانتهم وفنونهم في الرياضة والخلوة والتعبد وبين ما يقابل هذا كله فى حياة المسيح وأقواله .

وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم في العبادة واللباس [٥] .

---

(١) د ، غلاب : التصوف المقارن ص ٤٢ (٢) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ـ جـ

(٣) نشأة جـ ٣ ص ٨ (٤) ينظر كتاب كارديفو (الغزالى) .

(٥) الحياة الروحية في الاسلام : د . محمد مصطفى حلمى ص ٤٤

٤- المدرسة الاسبانية :

تتبع هذه المدرسة المنهج المقارن وتشبه زميلتهاالفرنسية فى محاولة ايجاد أصل مسيحى فى التصوف الاسلامى ، فهى مدرسة كاثوليكية بحته علي رأسها الاب (أسين بلاسيوس) الذى حاول فى أبحاثه اثبات أن التصوف الاسلامي تأثر بالرهبان المسيحين المنتشرين فى العالم الاسلامى [١] .

الي جانب هذه المدارس ومناهجها فإنه يمكن إضافة منهجين آخرين : أحدهما المنهج الاجتماعي الذى يبحث فى التصوف كظاهرة اجتماعية ارتبطت بغيرها من الظواهر الاجتماعية كالعادات والتقاليد ، وتتجه لدراسة التصوف فى طقوسه وعاداته ومدارسه ، وتتخذ احدى الطرق الصوفية لتبحث في طقوسها وعاداتها وصلة الشيخ بالمريد والمريد بالشيخ الخ ...

أما المنهج الثانى فهو منهج نفسى اذ يبحث التصوف كظاهرة نفسية اذ يعتبر علماء النفس أن التصوف تجربة مرضية تدل على انحراف النفس وخروجها على قوانين النفس السوية ، ويضربون أمثله علي ذلك بحالات الشطح والفناء والسكر الصوفى كحالات نفسية شاذة [٢] .

وان كان معارضو هذا التصوف (يقرون بوحدة الشبه بين المظاهر الخارجية أو بالنواحى الحسية التى يستكشفها العلماء غالبا بين الامراض النفسية ... وقد سجل المعارضون في هذا الصدد ملاحظات شيقة كملاحظة السيد (دي مونيموران) التى يقول فيها « انه توجد غيبوبة فيزيولوجية ، وأخرى تشنجية وأخرى هستيرية » وأخيرا هناك غيبوبة صوفية يمكن أن يكون لها مظاهر خارجية مشابهة لمظاهر الغيبوبات السالفة ، ولكن ليس بينها فى أعماقها أية علاقة مشتركة) [٣] .

---

(١) د . النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ٣ ص ٨ ـ ٩
(٢) نشأة الفكر جـ ٣ ص ٥ ـ ٦
(٣) د . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٢٣ ـ ١٢٤

ثالثا : منهج علماء السلف :

ويمثل جوهر بحثنا بهذا الكتاب :

وسيري القارئ أن القاعدة المنهجية التى اتبعوها تقتصر علي اتخاذ آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ميزانا للتقويم ، واجازة ما يتفق معهما ونبذ ما عدا ذلك.

وهم يعبرون بذلك عن الامتداد الفعلى المشخص لمنهج الأوئل من الصحابة والتابعين والسائرين علي دربهم .

وقد انتقينا بعض الشخصيات المشهورة في حقل الزهد أو التصوف أمثال الهروى الانصارى (٤٨١ هـ) ، وعبد القادر الجيلانى الفقيه الحنبلى (٦٢٠هـ) .. وبعدهم بعض تلاميذ شيخ الاسلام ابن تيمية .

وسيقف القارئ على تفسيرات رائعة لهم بأخذ بالالباب وتجعله يعيش مع كتاب الله تعالى محلقا في سماء الايمان ، منبهرا بمعانى محبة الله عز وجل وخشيته والتوكل عليه والإنابة اليه ، وغاصا فى أعماق النفس البشرية وخواطرها وارادتها . كل ذلك فى نطاق من المحافظة علي التفسير الصحيح للنصوص بغير تأويل متعسف يخرج عن مقصودها وذلك التزاما بالمنهج وقواعده .

واقتضت الأمانة العلمية والاخلاص للمنهج أن يتعرض أحدهم للنقد الشديد اذا رؤى أنه (يشطح) أحيانا أو يخل بالمعنى الصحيح ، وسيقف القارئ بنفسة علي دليل ذلك عندما يطلع علي نقد ابن تيمية لشيخ الاسلام الهروى .

ولهذا فلا نستطيع القول بأن للسلف طوال تاريخهم موقفا معارضا على طول الخط، فإن الالتزام بمنهجهم الدقيق هو الذى أخرج لنا هذه (الروائع) الوجدانية عند أمثال الجيلانى وابن القيم وابن مفلح وغيرهم ، ونفس المنهج الذى التزم به السلفيون المعاصرون هو الذي أدى بهم لنقد التصوف وفقا لمبادئ وأسس سيراهما القارئ بنفسه فى هذا الكتاب .

وبعد، فلا يفوتنى الدعاء الي الله تعالى لكل من أسهم في اخراج هذا الكتاب وعاون في تقديمه للقارئ، جزاهم الله عنى خير الجزاء .

والخير أردت وما توفيقى إلا بالله العلي القدير ،،،

الجيزة فى ١٩ جمادي الآخرة سنة ١٤٠٣هـ

٢ أبريل سنة ١٩٨٣م

مصطفى بن محمد حلمي

الباب الأول

التصوف لدي شيوخ السلف

١- الهروى الانصاري :

- الهروي والتصوف .
- نقد ابن تيمية لنظرية الفناء عند الانصارى .

٢- عبد القادر الجيلانى :

- التصوف والصوفية .
- موقف الانسان من القدر .
- الامر والنهى
- الفناء
- أساس الطريقة :

حسن الخلق

الشكر

الرضا

الصدق

٣- عودة الي طريق السلف : زهد المحدثين

- محيى الدين النووى
- المنهج
- الزهد والتوكل
- الاقتصاد في الطاعة

في نظرة إجمالية لكى نتذكر حديثنا منذ تطرق المسلمون الى الحديث فى الزهد والرقائق والخطرات والوساوس . رأينا كيف كان طابعه إسلاميا صميما عند السلف ، حيث عالجوا الافكار التى صاغها الصوفية من أهل السنة فيما بعد فى اطار مذاهبهم ، ولكنهم ـ أى السلف ـ لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية ولم يستخدموها وانما ترنموا بالقرآن وغاصوا فى معانيه ، الي جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظونه ويبحثون فى سنده ومتنه ، فأخرجت المدرسة السلفية فى عصورها الأولى أعلاما كبار و لم يكونوا محدثين ، أو زهاد أو فقهاء أو مفسرين فحسب ، بل جمعوا بين هذه الاهتمامات أو أغلبها ، لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الاسلامية المتوارثة.

وفي مقابل هذا الخط الاسلامى الأصيل ، كان في الطرف الآخر اتجاه آخر مخالف أخذ يتكون من إرهاصات روح غير اسلامية ، آخذا فى التلون والتشكل من كافة الثقافات والاتجاهات حتى انتج تصوفا فلسفيا لا صلة له بالمصادر الاسلامية الحقيقية [1] ان هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح اذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الأوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة اذ أننا نلاحظ بغير عناء وفى لمحة سريعة لا يكاد يخطئ فيها الباحث من هذه المقارنة نرى تمسك الزهاد بالكتاب والسنة ، فما من صفحة من مؤلفاتهم الا ويقدمون فيها الاصل واضحا معلنا . ونعنى به الاسلام في دائرته الكبرى ـ دائرة الكتاب والسنة ـ بارزا يكاد يختلى كاتبه بين الآيات والاحاديث لأن مهمته إظهارها وتفسيرها وبيان معناها .

أما الطرف الثاني ـ فالمذاهب الفلسفية هي السائدة ، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة والهندية تارة أخرى أو المسيحية في بعض اتجاهاتها واذا التقينا بنصوص اسلامية فهي مبتورة ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل .

---

(١) ينظر كتابنا (ابن تيمية والتصوف) نشر دار الدعوة بالاسكندرية .

وتطبيقا للمنهج الذى خطه لنا استاذنا الدكتور النشار - رحمه الله - الذى رأى أن الزهد نشأ في المجتمع الاسلامي (كما ينشأ فى كل مجتمع آخر — تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية ونبحث هذه الظاهرة فى مجتمع من المجتمعات انما نستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور في نطاقه ثم تأتى العوامل الخارجية بلا شك [1] نقول ان هذا ما حدث تماما بالنسبة للتصوف في كافة صوره السُنّيَّة منها والفلسفية ، ومرد ذلك الى أن شيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى على مذاهبهم أو بدأوا بالتأثر بروح العصور المختلفة ثم حاولوا ايجاد الأساس من الكتاب والسنة ، فحدث الخلط .

ولعل الأمثلة التي سقناها فيما مضى بكتابنا [2] دليل على صحة ما نذهب اليه . فان الغزالى تشرب بثقافة العصر ثم وقع اختياره على التصوف ثم تنبه الي أهمية الحديث فى أواخر حياته . وجاء ابن عربى فتلقف التصوف ودعمه بالفلسفة ثم تأويل النصوص لكى تحقق ما يهدف اليه من اثبات وحدة الوجود .

أما الشيخان البارزان فى التصوف السلفي بمعناه الضيق ، وهما الهروى الأنصارى (٤٨١هـ) وعبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ) فقد حاولا تدعيم مذهبهما الصوفى بأسانيد من النصوص .

ولهذا سنحاول أن نعرض لنظرياتهما فى التصوف ، ثم ننتقل الي تناول تيار سلفى آخر الذى يعد امتدادا لحياة الروح عند الاوائل - أي تيار الزهد - الذي ظل ماضيا في طريقه ، محافظا على سماته ومعالمه. وسنكشف فى هذه الدراسة عن أحد الشخصيات الهامة في هذا المجال ، وهو محيى الدين النووى (٦٧٦هـ) .

---

(١) د . النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ٣ ص ٢١ ـ ٢٢

(٢) ابن تيمية والتصوف .

الهروي الانصاری (٣٩٦-٤٨١ هـ) حياته وعصره:

من العجب أن يشتهر الهروى بكتاب (ذم الكلام) - كما يذكر الذهبى - ثم يأتى في المرتبة الثانية كتابه فى التصوف (منازل السائرين) ، وربما كان هذا لعلة سنرجع لشرحها بعد قليل .

يصفه الذهبى بأنه (مصنف كتاب ذم الكلام وشيخ خراسان من ذرية صاحب النبى ﷺ أبى أيوب الانصارى)[1] ويمضى في شرح حياته العلمية الحافلة فيذكر أنه برع فى اللغة وحفظ الحديث ، كما كان يشارك في الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فكان (يدخل علي الامراء والجبابرة فما يبالى)[2] .

والى جانب اهتمامه بالحديث درس التفسير ، ويحدثنا عن نفسه فيقول (إذا ذكرت التفسير فانما أذكره منماية وسبعة تفاسير)[3] .

أما عصره فقد كان بداية الاصطدام بين الحنابلة والاشاعرة . ونقول بداية الاصطدام لاننا نعلم ان معاندة أحمد بن حنبل للمعتزلة كانت سابقة لهذا العصر بكثير حيث علت العقيدة السلفية وأصبحت السائدة وانزوى المعتزلة ثم أعلن الاشعرى مخالفته لهم فى الواقعة المشهورة عنه والتى نقلها لنا ابن عساكر فى (تبيين كذب المفترى ..). ولكن الصراع بين الحنابلة والأشاعرة بدأ يأخذ شكل اصطدامات عنيفة دفعت الهروى الى كتابة (ذم الكلام) .

وتقابلنا في هذا الصدد عدة مشاحنات وقعت بين الفريقين ، ففى عام ٤٤٧ هـ وقعت الفتنة بينهما (فقوى جانب الحنابلة قوة عظيمة ، بحيث وأنه كان ليس لأحد من الأشاعرة ان يشهد الجمعة ولا الجماعات)[4] ، وتجددت مرة أخرى بما يسمى بفتنة ابن القشيرى لأنه قدم بغداد (فجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم الى التجسيم)[5] .

وربما يوضح اشتداد هذا الصراع تمسك الهروى بمذهب ابن حنبل فيعلن فى إصرار

---

(١) الذهبى . سير .. مخطوط مجلد ١١ قسم ٢ روقة ٢٦٣ .

(٢) المصدر السابق ورقة ٢٦٤

(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٤) ابن كثير . البداية جـ ١٢ ص ٦٦ .

(٥) المصدر السابق ص ١١٥ .

أنا حنبلى ما حييت وان مت فوصيتى للناس أن يتحنبلوا[1]

ولكنه من فرط اعتقاده بسلامة المذهب فقد تحمل فى سبيله الكثير من المحن . بل ان هذا المذهب كان من فرط قوته والكثرة الغالبة المؤيدة له قد أصبح عنوانا على الاتجاه المعاند لعقائد الكلامية ، فاذا ما تعرضوا للهروى ، لم يكن هذا بقصد ثنيه عنه ولكن لكى يكف عن مخالفيه وهو يقول فى ذلك (عرضت على السيف خمس مرات لا يقال لى ارجع عن مذهبك لكن يقال لى اسكت عمن خالفك فأقول لا أسكت)[2] وهذه العبارة على قصرها توضح لنا مدى اشتداد الخلاف بين الفريقين .

أضف الى ذلك بأنه استطاع جمع المؤيدين حوله حتى أصبح (سيفا مسلولا على المتكلمين له صوله وهيبة واستيلاء على النفوس ببلده يعظمونه ويتغالون فيه ويبذلون أرواحهم فيما يأمر به وكان عندهم أطوع وأرفع من السلطان بكثير وكان طودا راسيا فى السنة لا يتزلزل ولا يلين)[3] .

لذلك لا نعجب لمعالجة الهروى للجدل الكلامى والكتابة عنه بغرض ذمه والرجوع الى العقيدة السلفية ، ولكننا نعجب لاختياره التصوف وهو السلفى القح . اذ أنه انتقل من ذم الكلام كمجال (علق به غبار من آثار الثقافات الدخيلة)[4] الى مجال التصوف الذى لم يخل هو الآخر من صبغة هذه الثقافات فاستهدف لنقد شيخين من أبرز شيوخ المدرسة السلفية وهما ابن تيمية والذهبى ، فهو كثير الاشارة فى كتابه (منازل السائرين) الى مقام الفناء (واضمحلال ما سوى الله تعالى فى الشهود لا فى الوجود ، فيتوهم فيه أنه يشير الى الاتحاد حتى انتحله قوم من الاتحادية وعظموه لذلك ، وذمه قوم من أهل السنة وقدحوا فيه بذلك)[5] .

ومن المؤكد أن الشيخ لم يكن يتوقع أن أصحاب وحدة الوجود سيتخذونه سندا لهم ومعضدا لمذهبهم فأوقع المدافعين عنه فيما بعد فى الحرج لهذا السبب . يقول

---

(1) الذهبى . سير .. مجلد ١١ قسم ٢ ورقة ٢٦٤ .
(2) المصدر السابق ورقة ٢٦٥ .
(3) نفس المرجع ورقة ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .
(4) دكتور عبد الحليم محمود . مقدمة كتاب شيخ الاسلام عبد الله الانصارى الهروى للدكتور سعيد الافغانى ـ ص٥
(5) ابن رجب ، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة جـ ١ ص ٨٤ .

الذهبى (كلا هو رجل أثرى لهج باثبات نصوص الصفات منافر للكلام وأهله جدا أوْ فى منازله اشارات الى المحو والفناء انما مراده بذلك الفناء هو الغيبة عن شهود السوى لم يرد محو السوى فى الخارج)[1] ويحاول أيضا ابن رجب (٧٩٥هـ) الدفاع عنه فيذكر انه برئ من الاتحاد (وقد انتصر له شيخنا أبو عبد الله بن القيم فى كتابه الذى شرح فيه المنازل وبين أن حمل كلامه على قواعد الاتحاد زور وباطل)[2] .

ويقول الذهبى (وياليته لا صنف ذلك)[3] واقتفى أثر امامه ابن حنبل فى كتاب (الزهد) .

ويقتضى منا الانصاف أن نتدارك الامر ، فنبحث فى سبب اختيار الهروى لطريق التصوف بدلا من طريق الزهد التقليدى الذى طرقه الاوائل .

إن شيخ الاسلام فتح عينيه على عصر تضخم بمؤلفات الصوفية مثل (قوت القلوب) لأبى طالب المكى ٣٨٦هـ وكتاب (التعرف لمذهب أهل التصوف) لأبى بكر محمد الكلاباذى ٣٨٠هـ وكتاب (اللمع لابى نصر السراج الطوسى ٣٧٨هـ وكتاب (حلية الاولياء) لابى نعيم الاصفهانى ٤٣٠هـ والرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيرى ٤٦٥هـ وكتب عبد الرحمن السلمى ٤١٢هـ وأشهرها طبقات الصوفية .

من هذا يسوغ لنا افتراض أنه نهل من هذه المصادر ، إذ أنها صبغت العصر بصبغتها كحركة رد فعل ازاء الجدل الكلامى ، ولقى فيها شيخ الاسلام متنفساً لصراعه الشديد مع المتكلمين ، فألقى بثقله على التصوف واختاره منهجا وطريقا للسلوك .

وان النظر فى كتابه (منازل السائرين) قد يوجه الباحث الى صحة هذا الاحتمال ، وهو محاولته ايجاد الصلة بين الآيات القرآنية ومقامات الصوفية وأحوالهم ، أو محاولة العثور فى الكتاب على ما يؤيد دعاويهم ، وكأنه بهذه الوسيلة قد أثبت اخلاصه لطريقة السلف وبرهن على صدق النظريات الصوفية وترجيحها .

أما الاحتمال الثانى ، فاننا نعثر عليه فى نشأت الشيخ ببيت صوفى حيث كان أبوه

---

(١) الذهبى . سير ٢٦٥ مجلد ١١ قسم ٢

(٢) ابن رجب كتاب الذيل جـ ١ ص ٨٤

(٣) الذهبى . سير ص ٢٦٥ مجلد ١١ قسم ٢

صوفيا يتخذ من الفضيل بن عياض وابراهيم بن أدهم قدوة له ، ويزدد اسميهما كثيرا على ولده . وينقل لنا الدكتور الافغانى واقعة حدثت للاب بسبب استغراقه فى الجذب والجد إذ (وصلت مواجيده الى درجة لم يستطع معها أن يستقر فى مكان فوثب من متجره فورا وقال – سبحانك اللهم) وأغلق متجره وترك جميع ما كان له من المال والاولاد[1م] ومات سنة ٤٣٠ هـ فى مدينة بلخ تاركا أولادة فى مدينة (هراة).

وهكذا يبدو أن شيخ الاسلام تأثر بأبيه من جهة ، ووجد نفسه محاطا بتآليف الصوفية من جهة أخرى ، وبسبب كراهيته لعلم الكلام ومحاولته الرد على المتكلمين اختار التصوف ، وحاول اضفاء الطابع السلفى عليه باختيار الآيات القرآنية التى أسس عليها كتابه (منازل السائرين) .

الهروى والتصوف :

يعرف الهروى بأنه (أعلم أن التصوف عبارة عن أربعة أمور : الصفاء والوفاء والفناء والبقاء)[1] .

وقد قسم كتابه (منازل السائرين) أشهر كتبه فى التصوف الى أقسام عشرة تتضمن مائة مقام ، نستطيع أن نتبين من ترتيبها تصوره لسالك الطريق الى الله تعالى حيث يبدأ بقسم البدايات منتهيا الى (النهايات) ، وهو فى أثناء هذا المعراج الروحى فى تصوره لابد أن ينتقل من قسم الى آخر حسب الترتيب الذى وضعه شيخ الاسلام فبعد البدايات تأتى الأبواب فالمعاملات فالاصول فاللا أدرية فالاحوال فالولايات فالحقائق ثم يصل أخيرا الى النهايات [2]

(١م) د . الافغانى . الهروى الانصارى ص ٢١ ـ ٢٢ نقلا عن كتاب زندكى خواجه عبد الله الانصارى بالفارسية المطبوع فى كابل سنة ١٣٤١ ص ٢١ ـ ٢٥ ويبدو أن هذه الحادثة جعلته معظماً للصوفية جميعا اذ اختلط عليه الامر بالنسبة للحلاج فتوقف فيه ، ويذكر د . الافغانى نقلا عن كتاب طبقات الصوفية (بالفارسية) للهروى (أنه لا يقبله ولا يرده) (بالفارسية المطبوع في كابل سنة ١٣٤١ من ص ٣١ ـ ٣٢٩ مرجعا العلاقة بين شيخ الاسلام والحلاج الى آ واحد من تلاميذ الثانى وهو عبد الملك السكافى كان صديقا لوالده ، فحكى والد الشيخ عن الحلاج كثيرا من الحكايات بواسطته . (هامش ص ٢٠ و ٢١ من كتاب الهروى للدكتور الأفغانى) .

(١) عبد الله الانصارى ، الاداب الظاهرية للتصوف (مطبوعة بالفارسية) النص أعلاه ترجمة الدكتور الافغانى فى كتبه عن الانصارى ص ٢٣٦ .

(٢) الانصارى . منازل السائرين ص ٧

ويفسر لنا اللخمى (المتوفى فى منتصف القرن السابع الهجرى) سبب الترتيب الآنف الذكر بأن العبد المسترسل فى غفلته تبدأ سعادته أولا باليقظة ، ثم الرجوع عن حوبته ، ويظل ينتقل من هذا المقام الى المحاسبة بسبب تقصيره نادما مستغفرا . وتأتى بعد ذلك مرحلة التذكر والتفكر لكى يعوض ما فاته حيث يتمسك بعدها بالتقوى خشية الرجوع الى ما كان عليه من سابق حياته (ثم رياضة نفسه وسياستها ليستقيم على عبادة الجبار ثم حسن السماع لما يجريه الله تعالى من المواعظ فى الكتاب العزيز وصحيح الاخبار)[1] .

أما الظاهرة الواضحة فى كتاب المنازل كما قلنا فهو سيطرة الآيات القرآنية على فكر شيخ الاسلام واستعمالها فى الربط بين معناها وبين المقام الذى يراه ، وربما يهدف من ذلك الى إثبات أن التصوف يتصل بالاسلام فى مصدره الأول ـ أى القرآن الكريم ـ وقد ظهرت فى هذه المحاولة اتجاه الشيخ السلفى حيث يتمسك بالنصوص وإن كان يبذل جهده فى اضفاء الطابع الصوفى عليها .

وظلت شروح (المنازل) متقيدة بنفس منهج صاحب الكتاب ، محاولة الابقاء على الاقسام بنفس الاسماء دون تغيير مع الشرح والتفسير فى إطارها . أما الاختلاف فمصدره شخصيات الشراح أنفسهم وظروف العصور التى عاشوا فيها . فان الفركاوى (متوفى نحو سنة ٧٩٥هـ) يضع تقسيما للتوحيد يظهر فيه تأثير الصوفية المتأخرين حيث يجعل الموحدين لله ثلاثة أقسام:

(موحد بالنطق باللسان مع صحة الاعتقاد والانقياد وموحد بالاستدلال بالآثار ووضوح العلم بلا ارتياب وموحد بالحال وكمال البصيرة ..)[2] .

وتوحيد الخاصة هو اسقاط الأسباب الظاهرة وهو (أن لا يشهد فى التوحيد دليلا ولا فى التوكل سببا ولا للنجاة وسيلة)[3] .

أما التوحيد الثالث فهو التوحيد الذى (اختصه الحق لنفسه واستحقه لقدره وألاح

---

(١) اللخمى . شرح منازل السائرين ص ١٦ .

(٢) الفركاوى . شرح منازل السائرين ص ١٤٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤٧ .

منه لائحا الى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثه)[1] .

ويبرر الشارح الآنف الذكر قتل الحلاج والسهروردى وغيرهما الى أنهم كشفوا سر الربوبية وهذا من قبيل الكفر فى مقام فرح الروح وسرورها وشطحها فى السكر الصوفى ويقول (فمن ثبت فى سكره فهو متمكن أمكن والصحو بعده كما بعد الغيبة حضور)[2] .

ولا نظن أن صاحب (منازل السائرين) كان يقصد تفسيرا كهذا . ولكنه منهج التصوف الذى يسمح بالاذواق والمواجيد أن تصبغ النصوص بما ليس فيها . ولو علم شيخ الاسلام أن كتابه الذى جاهد أن يخرجه لنا فى صورة تفسير آيات قرآنية على نحو صوفى سيتحول على أيدى الشراح الى تخريجات بعيدة عن مقصده ، نقول لو علم بهذا لما كتبه .

ولكن بقى الهروى (حسن السيرة فى التصوف)[3] ، لولا المآخذ التى أظهرها بعض شيوخ السلف فى كتابه المنازل (ففيه أشياء مضطربة وفيه أشياء مشكلة ومن تأمله لاح له ما أشرت اليه)[4] .

نقد ابن تيمية لنظرية الفناء عند الانصارى :

أراد ابن تيمية تصحيح النظريات الخاطئة أيا كان قائلوها . لهذا فإنه من السهل ملاحظة تشدده فى كل ما يمس عقيدة التوحيد التى انحرف بها بعض الصوفية ولا سيما فى حديثهم عن مقام الفناء الذى يؤدى بالسالك فيه إما الى الوقوع فيما يشبه عقيدة الحلول أو ادعاء زوال التكليف عنه . وقد وافق الانصارى على جعل التوحيد فى أعلى مراتبه هو توحيد الخاصة الذى يصبح سرا لا ينبغى البوح به لأحد فى مثل قوله فى هذه الابيات من الشعر :

ما وحد الواحد من واحد   اذ كل من وحده جاحد

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٢) الفركاوى . شرح المنازل ص ١٣٠

(٣) شمس الدين القادرى . مختصر طبقات الحنابلة ص ٢٠١

(٤) الذهبى . سير .. مجلد ١١ قسم ٢ ص ٢٦٤

توحيد من يخبر عن نعته — عارية أبطلها الواحد
توحيده اياه توحيده — ونعت من ينعته لأحد

فيذهب ابن تيمية فى نقده للهروى هنا بأنه يعنى بذلك أن (الناطق بالتوحيد على لسان العبد هو الحق ، وانه لا يوحّد الا نفسه)[١] .

ولكن ينبغى - عند شيخنا السلفى - التفرقة بين نوعين من الفناء - أولهما وهو الفناء فى توحيد الربوبية أو ما يسميه الصوفية طبقا لاصطلاحهم بمقام الجمع حيث لا يشهد فرقا ما دام فى هذا المشهد . وفى معاضة ابن تيمية لهذا النوع من الفناء بين الخطأ الذى يقع فيه الصوفية مؤكدا أن الزاعم بأنه وصل الى هذا المشهد لا بد أن يستطيع التفرقة بالرغم مما حدث له - يقول لابد أنه يستطيع التفرقة بين الجوع والعطش والخبز والشراب والماء والملح الاجاج والعذب الفرات .

هذا فيما يتعلق بالحس الذى يستطيع به السالك ادراك هذه الفروق . كذلك يدرك بواسطة العقل عواقب الافعال مالا يدركه الحس ، أى يستدل بالعقل على ما يجلب المنفعة وما يدفع الضرر كما يدل على ذلك لفظ العقل فى القرآن وما بعث الله به الرسل لارشاد البشر الى ما ينالون به النعيم فى الآخرة وما ينجيهم من عذابها (فالفرق بين المأمور والمحظور هو كالفرق بين الجنة والنار واللذة والالم والنعيم والعذاب)[٢] .

أما النوع الثانى من الفناء فهو ما يحدث بسبب الوجد والاصطلام - أى بسبب زوال العقل فى بعض الاحوال ، كما حدث لأبى يزيد البسطامى حيث كان يردد أحيانا (الحق ، سبحانى وما فى الجبة الا الله) فان هذا الفناء حدث بسبب غياب عقله وضعف قلبه الذى غاب (بمحبوبه عن حبه وبموجوده عن وجده ، وبمذكوره عن ذكره ، حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل)[٣] .

فمن الخطأ اذن الاستناد الى مثل هذه الحالة فى مقام الفناء الناجمة عن نقص بالعقل حيث يزول فيها التمييز بين الرب والعبد أو بين المأمور والمحظور ، والقول بأن هذا هو

---

(١) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١١٠
(٢) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٠٦
(٣) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٠٦ – ١٠٧

التوحيد الحق كما فعل صاحب منازل السائرين [١] .

ولئن كان ابن تيمية يجد العذر لبعض المشايخ من الصوفية فى شطحاتهم حين يصرخون فيها بأقوال مخالفة للشرع مثل قول بعضهم (انصب خيمتى على جهنم) فانه يجد المبرر لهم فى هذه الافعال لأنها من قبيل الوله والجنون التى لا يجوز الاقتداء بهم فيها لأنهم مثل الغافل والمجنون فى التكاليف الظاهرة . ولقد أخطأ الهروى فى الاستناد الى هذه الحالات الفردية الشاذة لأن العارفين اتفقوا (على أن حال البقاء أفضل من ذلك وهو شهود الحقائق باشهاد الحق)[٢] .

وقد كشف ابن تيمية أيضا عن مأخذ آخر لصاحب منازل السائرين ناجم عن تصوره لمقام الفناء وهو عدم تفرقته بين المحبوب لله والمكروه له (بل كل مخلوق فهو عنده محبوب للحق كما انه مراد) ، ومعنى ذلك فى رأيه انه اعتنق العقيدة الجبرية . ومرد خطئه الى أنه خلط بين الامور الجبرية التى تطابق علم الله والامور العملية التى لابد من مطابقتها لأمر الله وحبه (وأما من جعل حكمه مجرد القدر ، كما فعل صاحب منازل السائرين وجعل مشاهدة العارف الحكم يمنعه أن يستحسن حسنة أو يستقبح سيئة ، فهذا فيه من الغلط العظيم ما قد نبهنا عليه فى غير موضع)[٣] .

وكانت فكرة الجبر تزعج شيخنا أيما ازعاج ، لا لأنه وجدها مخالفة للنصوص التى أفنى عمره فى حفظها ودراستها واستطلاع فهم السلف لها فحسب ، وكلها تثبت نقض النظرية الجبرية - ولكنه بالاضافة الى ذلك دفعته خصائص شخصيته المنطلقة الى عدم الانحسار فى دائرة الفكر النظرى التأملى وإنما انطلق من وحى فهمه للمضمون الهادف للاسلام نحو تحقيق مبادئ الحق والخير فى مجال الفرد وحياة الجماعة . والظاهر انه رأى أن المعتنقين للجبر - وأغلبهم فى عصره من الصوفية المؤيدين لمذهب وحدة الوجود - كانوا أشد خطرا على الاسلام من أعدائه الظاهرين وهم التتار ، فأخذ ينبش فى أفكارهم ويتلمس الاساس الذى بنوا عليه الفكرة ، فرآى الآفة كامنة فى تصورهم

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٧

(٢) ابن تيمية . قواعد السلوك ص ٣٤١ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٨٧ .

لمقام الفناء فأخذ فى هدم هذه الفكرة أيا كان معتنقها - ولو كان أيضا شيخ الاسلام الهروى الذى أثبت الصفات على طريقة السلف ولكنه اتبع من ناحية أخرى جهم بن صفوان فى الجبر . يقول ابن تيمية (فانه - أى الهروى - فى باب اثبات الصفات فى غاية المقابلة للجهمية والنفات وفى باب الافعال والقدر قوله يوافق الجهم ومن اتبعه من غلاة الجبرية)[1] .

ولعل عنفه فى هذا النص ازاء الهروى الانصارى ناجم عن الآثار الخطيرة التى عاناها الشيخ السلفى فى اطار عصره والاحداث التى عاصرها ، فانه لم يحتمل دعاة الصوفية المترددين في قتال التتار بحجة أن الله تعالى أرسلهم فينبغى الخضوع لقضائه فأعلن فى حسم وتصميم أنه لو كان الامر قد تم حقا بقضاء الله (فعلى المسلمين الرضا بالقضاء فى ارسالهم .. وعلينا أن نجتهد فى دفعهم وقتالهم وأحد الامرين لا ينافى الآخر)[2] .

وقد ملكت عليه هذه النزعة كل مأخذ فتشدد فى محاربة الاتجاه الجبرى بكل ما لديه من أسانيد وبتطبيقه لفكرته عن الموازنة والمعادلة - أى النسبية - فانه يقارن فى هذا الموضوع بالذات بين المعتزلة والجبرية مفضلا الاولى لأنها تعظم الأمر والنهى والوعد والوعيد[3] ويفسر ما أشيع حول الامام الحسن البصرى من آراء تنسبه الى القدر (لكونه كان شديد الانكار للمعاصى ناهيا عنها)[4] .

وقد رأينا عند عرضنا لحياة الهروى أنه قام بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا شك أن ابن تيمية كان على بينة من أمر الشيخ قارئا لهذه نجد شيخنا السلفى يحاول التوفيق بين هذا وذاك بقوله (ثم انك تجد كثيرا من الشيوخ انما ينتهى الى ذلك الجمع - أى الجمع الذى عارضه الجنيد وذكر انه لا بد فيه من الفرق الثانى وهو الفرق الشرعى - كما فى كلام صاحب منازل السائرين مع جلالة قدره ، مع انه قطعا كان قائما بالامر والنهى المعروفين . لكن قد يدعون أن هذا لاجل العامة)[5] .

---

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٢٨ .
(٢) ابن تيمية منهاج السنة جـ ١ ص ٢٦٨ .
(٣) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٦٨
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) ابن تيمية قواعد السلوك ص ٤٩٨

ولكن الصوفى السلفى الثانى الذى حاز اعجابه هو الشيخ عبد القادر الجيلانى ، لأنه كان معظما للامر والنهى ، وهو ما يتفق مع السلوك الشرعى الصحيح (فإن العبارة لله) والطاعة له ولرسوله ﷺ ، انما تكون في امتثال الأمر الشرعى ، لا فى الجرى مع المقدور ، وان كان كفرا أو فسوقا أو عصيانا)[1] .

وسنحاول دراسة المذهب الصوفى للجيلانى وموقف ابن تيمية منه فيما يلى :

عبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ) حياته وعصره :

ذاع صيت الغزالى وأصبحت له المكانة الممتازة بين أئمة مفكرى الاسلام ، فكاد يطغى على صوفى آخر سلفى المذهب هو عبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ) وبينما امتاز حجة الاسلام بكثرة تصانيفة وتنوع علومه وتشعب اتجاهاته الفكرية ، اقتصر الجيلانى على الكتابة فى التصوف ، أو بمعني أدق ، اشتهر بكتابيه في التصوف وهما (فتوح الغيب) و(الغنية لطالبى طريق الحق) ..

ويحتل تصوف الجيلانى مكانا ممتازا لدى الفكر التيمى ، فقد أحيا ابن تيمية تراث الشيخ الصوفى السلفى ونفث فيه كثيرا من روحه عن طريق التعليق والشرح بل التأييد أيضا فى أغلب الاحيان .

ولا تمدنا المصادر بمعلومات عن الصلة بين الغزالى والجيلانى بالرغم من تعاصرهما ، بيد أن الاول عاش فى الفترة من عام ٤٥٠هـ الى ٥٠٥هـ بينما كان مولد الجيلانى سنة ٤٧٠هـ وعاش الى ما بعد الغزالى بمدة طويلة اذ مات عام ٥٦١هـ وهو ما يوحى الى الباحث بوجود تأثير لأحدهما فى الآخر ، ولكن من الصعب تحديد أيهما تأثر بالاخر . الاأن حفاوة شيوخ السلف - وعلى رأسهم ابن تيمية - بالجيلانى توحى الينا بأن نظريات الصوفية كانت بمثابة تصحيح لمآخذ رأوها عند الغزالى ، لأن الشيخ عبد القادر كان (متمسكا فى مسائل الصفات والقدر ونحوهما بالسُّنَّة مبالغا فى الرد على من خالفهما[2] .

(١) ابن تيمية ، قواعد السلوك ص ٤٩٩ .

(٢) ابن العماد . شذرات الذهب جـ ص ٢٠١

واذا كان الجيلانى قد عاش فى عصر الغزالى الذى اتسم بالمد الصوفى ، فكأن أئمة المذهب الحنبلى فى ذلك الوقت - وجدوا فيه سندا يكمل حلقات مذهب الامام أحمد - حقا أن الغزالى وغيره من شيوخ الأشاعرة يعظمون ابن حنبل ، ولكنه خالفه فى مسائل منها تأويل الصفات وخوضه فى علم الكلام ، أما الجيلانى فقد أضفى على الامام أحمد الطابع الصوفى أيضا فجعله الولى الحقيقى حيث سئل (هل كان لله ولى على غير اعتقاد أحمد بن حنبل ؟ أجاب (ما كان ولا يكون)[1] .

ولهذا التقى الجيلانى الصوفى مع ابن قدامه الفقيه الحنبلى الشهير (٦٢٠هـ) أى اختفت الخصومه التقليدية بين الفقه والتصوف لأن الشيخين ينتميان الى مدرسة واحدة وأن هذا الالتقاء يعد أحد الأدلة المثبتة على أن المنهج السلفى خليق بالابداع فى مجال الأخلاق والمضمون الوجدانى للاسلام أيضا ، حتى عد الجيلانى - جنبا الى جنب مع كبار شيوخ المذهب الحنبلى . فلم تلفظه المدرسة السلفية لاتجاهاته الصوفية وانما ضمته الى دائرتها وفاخرت به المذاهب الأخرى يصفه موفق الدين بن قدامه فيقول (لم أسمع عند أحد يحكى عنه من الكرامات أكثر مما يحكى عنه ولا رأيت أحدا يعظمه الناس للدين أكثر منه)[2] . ويشيد ابن كثير بقيامه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وزهده وأحواله الصالحة ومكاشفاته وورعه وصلاحه[3] .

أما عن حياة الجيلانى ، فقد ولد فى (جيل) وهى بلاد متفرقة من وراء طبرستان وتسمى أيضا (جيلان)* واشتهرت أمه بالصلاح فكان أهل جيلان يستسقونها فيسقون . بدأ حياته العلمية بالاشتغال بالقرآن حتى اتقنه ثم تفقه على مذهب الامام أحمد بن حنبل على أبى الوفاء بن عقيل وسمع الحديث من جماعة وعلوم الادب (وصحب حماد الدباس وأخذ عنه علم الطريقة بعد أن لبس الخرقة من ابن سعد المبارك وفاق أهل وقته فى علوم الديانة ووقع له القبول التام مع القدم الراسخ فى المجاهدة وقطع دواعى الهوى والنفس)[4] .

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة . (٢) الذهبى . سير .. مجلد ١٢ ورقة ٢٤٩ قسم ٢ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٥٢ . (٤) ابن العماد . شذرات الذهب جـ ٤ ص ١٩٨ .

* وهى من البلاد التى فتحها المسلمون . ولهذا كان يعد الجيلانى من العجم ، ولكي توفق الاسطورة بينه وبين اوتاد العراق فتصفه بأنه (عجمى شريف يسكن بغداد يكون ظهوره في القرن الخامس وهو احد الصديقين الاوتاد الافراد أعيان الدنيا اقطاب الزمان) التادفى ـ قائد ص ٢٧.

ثم بدأ الجيلانى حياته واعظا (فتكلم على الناس بلسان الوعظ وظهر له حديث بالزهد) وأقام فى مدرسته يدرس ويعظ الى أن توفى)[1] .

ومن الشذرات القليلة التى يترجم لنا فيها عن حياته نقرأ له عبارات نفهم منها أنه كثيرا ما كان يعانى من ضيق العيش . ويقول (ثم وقع فى نفسى أن أخرج من بغداد لكثرة الفتن فخرجت الى باب الحلبة فقال لى قايل الى أين تمشى ودفعنى دفعة خررت منها وقال ارجع فان للناس فيك منفعة قلت أريد سلامة دينى قال لك ذاك)[2] فماذا كان يعنى بكثرة الفتن ؟ هل يقصد الظروف السياسية المتدهورة فى أواخر أيام الدولة العباسية أم أن ذيوع الجدل الكلامى فى العقائد فى عصره وكثرة الاختلافات والفرق قد اعتبرها من قبيل الفتن ؟.

إذا أمعنا النظر فى عبارة له كان يقولها فى مجالس وعظه ويرددها (اعتقادنا اعتقاد السلف الصالح والصحابة)[3] فانها تشير الى احتمال ضيقه من كثرة الفرق المخالفة لعقيدة السلف فى عصره سواء أكانوا فقهاء أم متكلمين أم صوفية . والظاهر أيضا أنه قصد تفشى الاراء الفلسفية وأحكام الروحانيات بما فى ذلك علوم النجوم والطلسمات .
فقد نسبت اليه ضمن كراماته أن أحد الحاضرين لمجالس وعظه كان يحمل كتابا يشتمل على شئ من الفلسفة وعلوم الروحانيات واكتشف الجيلانى فحوى الكتاب دون أن يطلع عليه أو يقرأه إذ قال لصاحبه (بئس الرفيق كتابك هذا قم فاغسله) ويقول صاحب الكتاب (فعزمت أن أقوم من بين يديه أطرحه فى شئ ثم لا أحمله بعد ذلك خوفا من الشيخ ولم تسمح نفسى بغسله لمحبتى فيه وكان قد علق بذهنى شئ من مسائله وأحكامه فنهضت لأقوم على هذه النية فنظر الى الشيخ كالمتعجب منى فلم استطع النهوض وأنا حالى مقيد على فقال لى ناولنى كتابك فاذا هو أبيض)[4] ومثل هذه القصة مغزاها يشير الى أحد كرامات الشيخ إلا أنها توجهنا الى نوع الفتن التى كان يقصدها الجيلانى بعبارته التى أوردناها آنفا.

---

(١) ابن الجوزى . المنتظم ج ١٠ ص ٢١٩
(٢) الذهبى . سير مجلد ١٢ قسم ٢ ورقة ٢٥١
(٣) الذهبى . سير مجلد ١٢ قسم ٢ ورقة ٢٤٩
(٤) التادفى . قلائد الجواهر ص ٢٦

وقد مضى الجيلانى فى تنفيذ مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فكان (يصدق بالحق على المنبر وينكر على من يولى الظلمة ولما ولى المقتفى لأمر الله أمير المؤمنين القاضى أبى الوفا .. وكان ظالما قال على المنبر وليت على المسلمين أظلم الظالمين ما جوابك غدا عند رب العالمين أرحم الراحمين فارتعد الخليفة وبكى وعزل القاضى المذكور لتوه)[1] .

نفهم من هذا أن التأثير السلفى فى الشيخ أنتج الآثار المرجوة من حيث التفاعل مع الحياة السياسية والاجتماعية للمسلمين . وهذه سمة يكاد ينفرد بها أصحاب الاتجاه السلفى فى الغالب فالتمسك بالنصوص دفعهم الى مقاومة كل ما من شأنه أضعاف قوة العقيدة . وساعدهم على مقاومة التسلل الثقافى الخارجى سواء فى صور الفلسفة أو الجدل الكلامى أو بعض عناصر التصوف . وها نحن نرى الجيلانى الذى غرق فى بحر التصوف وهام مع الصوفية فى وجدهم وشطحاتهم ، لم ينس العقيدة السلفية التى تلقفها وحفظها عن اتباع المذهب جيلا بعد جيل ، واشادته بأهل الحديث فيقول (واعلم أن لأهل البدع علامات يعرفون بها ، فعلامة أهل البدعة الوقيعة فى اهل الأثر وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل الاثر بالحشوية ويريدون ابطال الآثار . وعلامة القدرية تسميتهم أهل الأثر مجبرة . وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة وعلامة الرافضة تسميتهم أهل الاثر ناصبية ، وكل ذلك عصبية وغياظ لأهل السنة ولا اسم لهم الا إسم واحد هو اصحاب الحديث)[2] .

إن تعاليم المنهج السلفى ظلت راسخة فى عقل الشيخ وقلبه فاستطاع أن يقارن بين الفرق والمذاهب المخالفة للسنة فعددها فى كتابه (الغنية) وخصص لها جزءا كبيرا منها محذرا فى النهاية من كل ما يتعلق بكل (مذهب من مذاهب هذه الفرق الضالة ... أعاذنا الله واياكم من شر هذه المذاهب وأهلها)[3] .

---

(١) نفس المصدر ص ٧

(٢) الجيلانى . الغنية .. جـ ١ ص ٨٠

(٣) نفس المصدر ص ٩٥

من أجل هذا لا نعجب من يقظته فى معرفة الكرامات التى تجلت له عن غيرها . فقد تعددت الكرامات المنقولة عنه الا أن الذى يعنينا فى مجال قوة تأثير العقيدة السلفية فى نفسه هو تفطن الشيخ لتعاليم الكتاب والسنة حتى عند ظهور الكرامات له ، فهو يفرق بين أوامر الشريعة ونواهيها عارفا لأحكامها فى الحلال والحرام . إنه حكى لنا إنه رأى نورا فى أحد المرات أضاء الافق ثم سمع صوتا يناديه)(يا عبد القادر أنا ربك وقد احللت لك المحرمات) ولم ينخدع الشيخ بهذه العبارة وانما صرخ فى وجه الصوت (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اخسأ يا لعين) فإذا به يرى هذا النور قد انقلب ظلاما . وتمضى قصة هذه الكرامة الى نهايتها . ولما سئل الشيخ عن السبب الذى دفع به الى اكتشاف الحقيقة أجاب (بقوله حللت لك المحرمات)[1] ويستطرد قائلا فى رواية أخرى (فعلمت ان الله لا يأمر بالفحشاء)[2] ومن المحتمل أن الاسطورة تدخلت فى سياق هذه الكرامة ولكن مغزاها يشير فى الحقيقة الى تفشى دعاوى الكرامات ووقوف الشيخ فى وجه هذا التيار الجارف حتى لا ينساق الصوفية ومريدوهم الى الانسلاخ عن الشريعة ، ولعل تسلسل الوقائع فى قصة هذه الكرامة تشير الى هذا ، اذ تفسر سبب نجاة الجيلانى بما جاء على لسان الشيطان فى مخاطبته له قال (يا عبد القادر نجوت منى بعلمك وبحكم بك وفقهك فى أحوال منازلاتك ولقد أضللت بمثل هذه الواقعة سبعين من أهل الطريق)[3] .

وبمنهج الاقتداء والمتابعة للسابقين الاولين ، استطاع الشيخ أن يخرج لنا نظريته عن الخصال التى ينبغى أن يتحلى بها العارف بالله أيضا ، ويكاد ينفرد بها بين مشائخ التصوف فهو يربط فيها ربطا محكما بين خصال الرحمن عز وجل ثم النبى ﷺ ثم الخلفاء الاربعة . وأغلب الظن أنه شاهد من حوله مظاهر الغلو فى تعظيم المشائخ فأراد أن يذكر المسلمين بأسلافهم والاقتداء بهم . فهو فى هذه النظرية يجعل للصوفى الحقيقى صفتين تربطانه بالرحمن جل شأنه فينبغى أن يكون ستَّاراً غَفَّاراً وصفتين

(١) التادفى .قلائد الجواهر ص ٢٦
(٢) نفس المصدر السابق والصفحة
(٣) ابن العماد . شذرات الذهب جـ ٤ ص ٢٠٠

يشارك بهما الرسول ﷺ وهما الشفقة والرفق . ثم يتدرج بعد ذلك مع الخلفاء الاربعة فيختار من صفاتهم ما هي جديرة بالاقتداء لأن أبا بكر كان صادقا متصدقا ، واتصف عمر بالأمر والنهى ، وامتاز عثمان بإطعام الطعام وصلاة الليل بينما الناس نيام ، وكان على بن أبي طالب عالما شجاعا[1] .

والكتابان الأساسيان الذان نستطيع بهما أن ندرس أراءه الصوفية وهما (الغنية) و(فتوح الغيب) لا يخرج مضمونها عن مداومة التذكير بالأوائل والحث على طريقة الاتباع ، مع صياغاته لمقالاته فى هذا الصدد فى ثوب النصح والارشاد على منهج الصوفية مستخدما مصطلحاتهم ، فان الاعتقاد الصحيح على المبتديء للطريق الصوفى هو الاساس (فيكون على عقيدة السلف الصالح أهل السنة القديمة سنة الانبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والأولياء والصديقين)[2] .

أما كتاب (الغنية) فيتضمن منهجا محددا وموضوعا متصلا اتصالا وثيقا بهذا المنهج اذ تترابط الافكار والمعانى وينقل فيها الشيخ من فكرة الى أخري طبقا للمنهج الذى وضعه لنفسه وحدده فى أول الكتاب إذ يخبرنا بأن بعض أصحابه شددوا عليه فى تصنيف هذا الكتاب ، فاستجاب لهم للتعريف بالآداب الشرعية (من الفرائض والسنن والهيئات ومعرفة الصانع عز وجل بالآيات والعلامات ثم الاتعاظ بالقرآن والألفاظ النبوية .. ومعرفة أخلاق الصالحين سنمر بها فى أثناء الكتاب ليكون عونا له على سلوك طريق الله عز وجل)[3] .

وقد تضمن الجزء الأول من الكتاب الفرائض من صلاة وزكاة وصيام وحج ثم تناول الآدب الشرعية التى ينبغى للمسلم أن يتبعها فى المأكل والملبس والمشرب والعلاقات الاجتماعية . وأهم فصول هذا الجزء هو الفصل الذ ى يعرض فيه لمعرفة الصانع عز وجل وصفاته ، وموضوع القرآن وأنه كلام الله غير مخلوق مثبتا العقيدة السلفية المتوارثة عن الامام أحمد بن حنبل . أضف الى « ذلك الفصول التى يشرح

---

(١) التادفى . قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القدر الجيلانى ص ١٦

(٢) الجيلانى . الغنية جـ ٢ ص ١٦٣

(٣) الجيلانى . مقدمة الغنية ص١

فيها الفرق المخالفة للسنة وأهمها الشيعة والجهمية والكرامية والمعتزلة والمشبهة والسالمية.

أى نستطيع القول بأن الطابع الغالب على الجزء الاول هو الطابع الفقهى في بدايته ثم تأريخه لظهور الفرق وتأكيده للعقيدة السلفية ، وفى أثناء عرضه لهذه الموضوعات لا يستخدم أسلوب الاشارات والرمز ــ كشأن الصوفية ـ ولكنه يعالجها بطريقة الفقهاء والمؤرخين بحيث لو لم يعرف القارىء منذ البداية أن مؤلفه هو الجيلانى فإنه يظن أنه لأحد الفقهاء المتبعين للامام أحمد . صحيح أنه يتضمن أيضا بعض الفصول يتحدث فيها عن التوبة والورع ولكنه هنا أيضا لا يخرج عن الاطار العام للكتاب لأنه يعالجهما فى أثناء تفسيره للآيات القرآنية .

كذلك فى الجزء الثانى من الكتاب فاننا نقرأبه نصوصا عن فضائل الشهور والايام والاعمال من عبادات وأذكار وغيرها ، ولا يتحدث فيه عن التصوف الا فى الصفحات الاخيرة من الكتاب [1] فيعرض فيه ما يسمية (كتاب آداب المريدين) للتصوف والصوفى والآداب التى يتبغى للمبتدئ أن يتحلى بها فى علاقاته مع شيخه ، ويخصص بعدها أساس الطريقة عنده وهى تشمل على المجاهدة ، والتوكل ، وحسن الخلق ، والشكر ، والصبر ، والرضا ، والصدق [2] .

نود القول من كل ما تقدم أن كتاب (الغنية) يتضمن منهجا عملياً فى قواعد السلوك والاخلاق ويعالج فيه ما تضمنه من موضوعات بأسلوب الفقهاء والمحدثين فاذا ما تطرق لمعالجة التصوف والصوفية فاننا نلاحظ تقيده منهج النقل حيث يستند الى أقوال الزهاد الأوائل .

الا أننا نقابل فى الكتاب الثانى للشيخ الجيلانى ـ وهو (فتوح الغيب) مسلكاً صوفيا نظرياً فهو يستغرق فى نظرية الفناء ، ويخاطبنا بلغة الاشارة والرمز ، ولا يخضع فيه لمنج محدد شأنه فى كتابه الاول ، وانما يعبر عن آرائه وشطحاته وأحواله وخطراته فى مقالات متفرقة قد يكرر فيها نفس المعانى بعبارات مختلفة .

---

(١) يقع الجزءالثاني في ٢٠٠ صفحة (ط الحلبى ١٣٧٥ هـ ــ ١٩٥٦ م) يبدأ كتاب آداب المريدين بصفحة ١٥٨ .

(٢) الجيلانى . الغنية جـ ٢ ص ١٨٢

وتفسير الاختلاف بين الكتابين يوضحه لنا الشيخ فى مقدمة (فتوح الغيب) اذ يخبرنا أن الله أنعم عليه بنعم كثيرة متواترة لا تحصى منها (كلمات برزت وظهرت لى من فتوح الغيب فحلت فى الجنان ، فأنتجها وأبرزها صدق الحال)[1] أى أنها خواطر عفوية للشيخ فى حالات الوجد والجذب فظهرت فى شكل مواعظ فى الغالب سجلها كما هى . ويبدو انه لم تتح له الفرصة للتأنى فى التأليف بينها ومعالجتها على النحو الذى ينبغى لمن يتهيأ للكتابة كما فعل فى كتابه (الغنية) .

وبنظرة تركيبية لمضمون الكتابين ، نستطيع أن نعرض لمذهبه فى التصوف مع توضيح موقف ابن تيمية من بعض آرائه .

التصوف والصوفية :

يعرف الجيلانى التصوف بأنه (ليس أخذ عن القيل والقال ولكن أخذ عن الجوع وقطع المألوفات والمستحسنات)[2] ثم يختار الخصال التى ينبغى أن يقوم عليها التصوف وكلها خصال الانبياء عليهم السلام ، فالسخاء لابراهيم ، والرضا لاسحق ، والصبر لايوب ، والاشارة لزكريا والغربة ليحيى والتصوف لموسى والسياحة لعيسى والفقر لمحمد - صلوات الله عليهم أجمعين [3] .

ويعرض للفرق بين المتصوف والصوفى فيذكر أن المتصوف هو الذى يتكلف أن يكون صوفيا ، فيبدأ زاهدا باغضا لأمور الدنيا فانيا عنها (ثم تأتيه الاشياء وهو لا يريدها ولا يبغضها بل يمتثل أمر الله فيها وينتظر فعل الله فيها ، فيقال لهذا متصوف وصوفى اذا اتصف بهذا المعنى)[4] فانه يفرق بين المتصوف والصوفى لأن المتصوف هو المبتدئ أما الصوفى فهو المنتهى [5].

ومن اختياره للتعاريف المختلفة للتصوف ، يبدو أنه يعجب بتعريفين لأنه يكتفى بذكرهما :

الاول : لأنه متصل بمعنى الصفاء من آفات النفس .

---

(١) الجيلانى . فتوح الغيب ص ٦

(٢) الجيلانى . فتوح الغيب ص ٦٦ جـ ١

(٣) نفس المصدر ص ١٦٧

(٤) الجيلانى ، الغنية جـ ٢ ص ١٦٠

(٥) نفس المصدر والصفحة .

الثاني : لأنه يعبر عن (الصدق مع الحق وحسن الخلق مع الخلق)[1] .

ونراه لا يستخدم اسم التصوف والصوفية إلا فى موضع التعريف فحسب ، وفيما عدا هذا فانه يتحدث عن (الفقراء) وأحوال (البدلية والغوثية والقطبية والصديقية)[2] كذلك يتكلم عن (المجذوبين المختارين للولاية)[3] ويتناول فى عرض آرائه للبدائل [4] وقد لا يعنى فى استخداماته لهذه المترادفات نفس الصوفية لانه يتجه الى تفسيرات أخرى لكل من هذه الالفاظ .

ويبدو أنه كان ينتقد بعض المظاهر التى رآها لدى الصوفية فى عصره فعنى بتقويم طريقتهم فى صحبة المشايخ وباقى عاداتهم فى المأكل والمشرب وما اليها مثل (ما يتعلق بدخول الربط والسقايات ولبس الحذاء وأشياء أحدثوها ووضعوها وسموها بينهم [5] فقد سكت عنها مكتفيا بما ذكره فى (كتاب الآداب فى الشرع)[6] أى ناصحا بالتقيد بالآداب الشرعية دون البدعية .

ويبرز نقده للصوفية فى الحاحه على الدعوى للتقيد بالكتاب والسنة في كل أحوالهم وأمورهم فان (كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهى زندقة)[7] وينصح بعرض الخواطر والالهامات على الكتاب والسنة [8] بل ينبغى فى تحديد العلاقات مع الغير التقيد بهذا الأساس أيضا فاذا (وجدت بقلبك بغض شخص أو حبه فاعرض أعماله على الكتاب والسنة)[9] .

ولقد رأينا آنفاً تمييزه بين الكرامة الحقيقية وحديث الشيطان فيما ظهر له من نور فى الأفق يخاطبه بترك العبادات . أما فى نظرته النقدية للصوفية فهو يدعو الى عدم إظهار الكرامات وأعلانها على الملأ بين الناس (لأن من شرط الولاية كتمان الكرامات ، ومن شرط النبوة والرسالة اظهار المعجزات ، ليقع بذلك الفرق بين النبوة والولاية)[10] .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .
(٢) الجيلاني . فتوح الغيب ص ٤٦
(٣) المصدر السابق ص ٦٩
(٤) نفس المصدر ص ٨٠ .
(٥) الجيلانى . الغنية جـ ٢ ص ١٨٢
(٦) نفس المصدر والصفحة .
(٧) الجيلانى . فتوح الغيب ص ٩٧
(٨) المصدر السابق ص ٢٦
(٩) المصدر السابق ص ٧٥
(١٠) الجيلانى . الغنية جـ ٢ ص ١٦٣

ومن الشروط التى رأى ضرورة التقيد بها هو (حفظ الحدود والاوامر والنواهى)[1] فعارض بذلك أدعياء سقوط التكاليف باستنادهم الى المحبة ، لان المحبه الحقيقية عنده هو اتباع الرسول صلوات الله عليه قولا وفعلا[2] .

وفى مقابل الغلو فى العبادات التى رآها عند بعض الصوفية كان ينصح بألا يخترعوا لأنفسهم عملا وعبادة لان ذلك كان سبيل (قوم ضلوا سواء السبيل) ورهبانية ابتدعوا ما كتبناها عليهم ـ الآية)[3] .

والظاهر أن الشيخ كان متأثرا بالغزالى فى تقسيمه الناس الى عامة وخاصة وأحيانا يضيف اليهما خاصة الخاصة . انه يعرف الورع بأنه التوقف عن التصرف الا بعد أذن الشرع ، ويقسم هذا التعريف الى ورع العوام وهو البعد عن الحرام والشبهة ، وورع الخواص حيث تزداد عندهم درجة الخشية ويصبح فيها سلطان الارادة أقوى لقهر شهوات النفس وأهوائها ، ثم يأتى ورع خاصة الخاصة الذى هو (ورع عن كل مالهم فيه إرادة)[4] .

ولقد تحدث الجيلانى عن الأحوال والمقامات التى خاض فيها الصوفية ، فحدد رأيه في موقف النسان بين الامر والنهى والقدر، وحرص على المناداة بضرورة التقيد بالكتاب والسنة بحذافيرها بكل ما يتصل بحياة أرباب الوجدان من إلهامات وخواطر . أضف الى ذلك فقد تعرض لمقام الفناء عند الصوفية ، وهنا نجد الجيلانى يخالفهم فى معنى الفناء فيتجه به الى تحقيق فناء (هوى النفس) مغلبا ارادة الرب مما جعل ابن تيمية يعجب بها ويطلق عليها اسم (الطريقة الشرعية الصحيحة)[5] وهو في تحديدة للطريق الصوفى يجعل أساس طريقته فى عدد قليل من المقامات ـ أو الاحوال ـ لا يعدوها مختصرا بذلك ما شاهدناه عن الهروى الأنصارى مثلا الذى أفسح كتابه (منازل السائرين) لمقامات تربو على ذلك فجاءت طريق الجيلانى أقرب الى السهولة واليسر ، ومتفقة مع القيم التى ذخرت بها كتب الزهاد الأوائل فلم يزد عنها .

---

(١) فتوح الغيب ص ٩٧

(٢) المصدر السابق ٩٠ (٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) التادفى . قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر الجيلانى ص ٨١ .

(٥) الجيلانى . فتوح الغيب ص ٦

وهذا كله يحتاج الى تفصيل سنتاوله فيما يلى :

أولا : موقف الانسان من القدر :

يقول الجيلانى (لابد لكل مؤمن فى سائر أحواله من ثلاثة أشياء /أمر يمتثله / ونهى يجتنبه / وقدر يرضى به . فأقل حالة المؤمن لا يخلو فيها من أحد هذه الاشياءالثلاثة ، فينبغى له أن يلزم همهما قلبه ، وليحد بها نفسه ويأخذ الجوارح بها فى سائر أحواله)[1]

وضع الشيخ بهذه القضية أسس نظريته فى القضاء والقدر ثم سكت عن الشرح ولم يفصح على أثرها بما يعنيه منها ، بخلاف ما دأب عليه فى باقى مقالات كتابه (فتوح الغيب) . الا أنه من ثنايا أفكاره المبثوثة فى هذه المقالات نواه يتوسط فى موضوع القدر بين المذهب الجبرى ونظرية الكسب فهو ينصح بأنه لا ينبغى الاعتماد كلية على الخلق بل هم بمثابة واسطة فهو يصفهم بأنهم (كالباب يرد ويفتح)[2] ومن ثم فان كسبهم يخلص من مذهب الجبرية ، ولكن يؤكد فى الوقت نفسه بأن الأفعال لا تتم بهم دون الله فلا (تقل فعلهم دون الله فتكفر فتكون قدريا ، لكن قل هى له خلقا ، وللعباد كسبا ، كما جاءت به الآثار)[3] .

ولعل نظريته هذه تتضح بصورة أكثر تفصيلا عندما طرق باب التوكل ومقاماته ، فالاصل عنده هو أن الاكل بالسنّة (هو الكسب من حلال الدنيا)[4] ولكنه يرى أن الاعتماد بالكلية على الخلق ورجاء عطاياهم هو فى مرتبة الاشراك بالله ، كما أنه يذهب من ناحية أخرى الى أن الأكل بالكسب والاتكال عليه والاطمئنان اليه وحده مع نسيان فضل الرب عز وجل فهو شرك خفي أيضا ، بل أنه أخفى من الاول[5] ولكى يخرج من هذين الطرفين ينصح بضرورة الايمان بأنه وحده هو الرازق والمسبب أيضا والمسهل والمقوى على الكسب .

كما أنه سبحانه هو مقسم الارزاق على عباده جميعا كل له نصيبه من الرزق (فاذا أراد أن يسوق اليك قسمك الذى لا بد من تناوله وليس هو رزقا لاحد من خلقه

---

(١) ابن تيمية . السلوك ص ٤٨٩

(٢) الجيلانى . فتوح الغيب ص ٢٥

(٣) نفس المصدر ص ٢٦

(٤) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٥) نفس المصدرص ٣٨

سواك ، أوجد عندك شهوة ذلك القسم وساقه اليك فيواصلك به عند الحاجة ثم يوفقك انه منه وهو سائقه اليك ورازقه لك)[1] .

وهكذا يصبح موضوع القدر عند الشيخ أقرب الى مبحث السعادة ، فان الدأب في السعي للرزق وكسبه ـ وهو من السنّه ـ يصبح خاليا من أوزار القلق والهموم اذا ما أيقن العبد أنه لابد آتيه . أما التسليم والتفويض للقدر فانه تظهر الحاجة اليه فى حالة البلاء المتعددة أنواعه (من الأمراض والأوجاع والمصائب فى النفس والمال والأهل والاولاد)[2] ، فالرشيد من يوقن بأنه لا حياة بدون لون من النعم وآخر من البلايا ، واذا ما نسى الغنى صاحب المال والجاه والولد أنه لا بلاء فى الوجود فقد أخطأ ، وبالمثل اذا ما ظن المبتلى بأنواع من المصائب انها لن تنقضى فقد جهل أمور الدنيا التى هى فى حقيقتها (دار بلاء وتنغيص .. أصلها بلاء وطارفها نعماء)[3] ويشبهها بشجرة الصبر التى لا يصل المرء الى آخرها وهو الشهد الحلو الا بعد أن يذق طعم أول ثمرتها المرة . وشأن المصاب ببلاء هذه الدار كشأن الأجير الذى يكد ويتعب لكى يحصل على رزقه فى النهاية ، فاذا كان هذا حال الأجير فى خدمة مخلوق مثله ويعانى فى سبيل ذلك من تعب الجسد وكرب الروح وضيق الصدر وذهاب القوة واذلال النفس فما بال بمن يتجرع مرائر ذلك كله فى سبيل مولاه ؟ انه يصبر على أدواء أوامر الرب واجتناب نواهيه ، مخالفا لهوى نفسه ومرادها ، فيكافئه الله (بطيب العيش فى آخر عمره والدلال والراحة والعزة)[4] .

ويخلص الشيخ من هذا كله الى بيان أن المنعم عليه ينبغى ألا يأمن مكر الله عز وجل فيغتر بالنعمة ويغفل عن شكرها ، ولكن بتقييدها بأداء حقوق المال عن طريق تقديم الزكاة والصدقة والنذر وما اليها ، كما يجب عليه أيضا شكر نعمة العافية فى الجوارح بالاستعانة بها (على الطاعات والكف عن المحارم والسيئات والمعاصى والآثام)[5] .

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٩

(٢) المصدر السابق ص ١٠٦

(٣) المصدر السابق ١٠٧

(٤) الجيلانى : فتوح الغيب ص ١٠٧

(٥) الجيلانى . فتوح الغيب ص ١٠٨

(٣) المصدر السابق ص ١٠٩

أما حالة البلاء، فان سببها اما الجريمة أو معصية أو للتكفير والتمحيص أو (الارتفاع الدرجات وتبليغ المنازل العاليات)[1]. وفي مقابل هذه الاسباب الثلاثة للبلاء يجعل الشيخ علامات لها ليميز بينها، فعلامة الاولى عدم الصبر والجزع والشكوى، وعلامة الثانية الصبر من غير شكوى أو جزع، وعلامة الأخيرة (وجود الرضا والموافقة وطمأنينة النفس والسكون بفعل اله الارض والسموات والفناء فيها الى حين الانكشاف بمرور الأيام والساعات)[2].

الامر والنهي:

نظر الجيلاني الى أحوال صوفية عصره فوجد البعض منهم قد تردى في هاوية دعوى اسقاط التكاليف فأظهر الصوفي السلفي زيفها وألح على دحض هذه الفكرة والأساس الذي استندوا لايه ليؤكد ضرورة الارتباط بالشريعة من حيث تنفيذ أوامرها واجتناب نواهيها.

ولهذا يثني عليه ابن تيمية ثناء عطرا فهو (من أعظم مشائخ زمانهم أمرا بالتزام الشرع والأمر والنهي وتقديمه على الذوق والقدر، ومن أعظم المشائخ بترك الهوى والارادة النفسية)[3].

والأصل في الخطأ الذي ارتكبه بعض شيوخ الصوفية هو أن مقام الفناء عندهم يجعلهم - في زعمهم - في مرتبة من لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة لأن الأمور كلها تمضي وتنفذ بقدر الله تعالى فاختلط الامر عليهم وأعفوا أنفسهم من التكاليف لانهم ظنوا (أن الوقوف مع ارادة الامر والنهي يكون في السلوك والبداية واما في النهاية فلا تبقى إلا ارادة القدر وهو في الحقيقة قول بسقوط العبادة والطاعة[3].

ولكن الجيلاني يحذر من هذا الظن، لأنه - ولئن كان الدخول في زمرة الروحانيين لايتأتى الا عن معاداة الجوارح والأعضاء والحركات والسكنات أي كل ما من شأنه أن يشكل حجابا بين العبد وربه[4] فانه يجعل تنفيذ الشريعة بشقيها شرطا واجبا ومقترنا

---

(١) المصدر السابق ص ١١١
(٢) ابن تيمية . السلوك ص ٤٨٨
(٣) ابن تيمية ص ٤٩٩
(٤) الجيلاني . فتوح الغيب ص ٦٩

بتردج حالات العبد حتى وصوله الى مقام الفناء حيث لا يرى العبد لغير الله تعالى وجودا ، ويجعل نصحه وتحذيره فى هذه الكلمات : (فلا ترى لغيره وجودا مع حفظ الحدود والأومر والنواهى ، فان انخرم فيك شئ من الحدود فاعلم أنك مفتون متلاعبة بك الشياطين ، وارجع الى حكم الشرع ، ودع عنك أى الهوى ، لأن كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهى زندقة)[1] .

ولئن كان حفظ الشريعة أمرا واجبا في أرقى المقامات وأعلاها شأنا ، فان التقيد بالامر والنهى يصبح - من باب أولى - ألزم فى المقامات الادنى منها . يقول الشيخ عبد القادر (اتبع الشرع في جميع ما ينزل بك ان كنت فى حالة التقوي ، التى هى القدم الاولى ، واتبع الأمر فى حالة الولا ية وخمود وجود الهوى ولا تجاوزه وهى القدم الثانية ، وارض بالفعل ووافق ، وافن فى حاله البداية والغوثية والقطبية والصديقية ، وهى المنتهي[2] .

من أجل هذا نرى ابن تيمية يشيد بالصوفى السلفى ويطريه فى مواضع كثيرة عند تعرضه لمناقشة آراء الصوفية لأنه يجد فى منهجه وطريقته المنحى الاسلامى الصحيح . لقد استنتج من العبارة الآنف ذكرها ان الجيلانى يرى أنه لا بد من لزوم الامر والنهى فى كل مقام (وقد فسر مقصوده بأن لا بد للعبد فى كل حال من أن يريد فعل ما أمر به في الشرع وترك ما نهى عنه فى الشرع)[3] .

والتفسير الذى لجأ اليه ابن تيمية لهذا النص يقتضى تقسم الأحوال الثلاثة الى حال صاحب التقوى وحال الحقيقة وحال حق الحق ، ويتخذ من صاحب حال الحقيقة ، وهي المرتبة الوسطى أساسا للقياس على من قبله ومن بعده ، وعليه فان صاحب الحقيقة يلزم دائما الامر الشرعى الظاهرلو عرفه ، فاذا خفى عليه بحيث لم يره واجبا فى الشرع ولا محرم فانه (ينتظر فيه الامر الخاص حتى يفعله بحكم الامر)[4] .

أما الابدال - أصحاب حالة حق الحق - فانهم لا يشهدون لأنفسم فعلا فيما فعلوه من الطاعات ، وانما يشهدون بأن الله هو خالق ما قام بهم من أفعال الخير والبر ، فليس

---

(١) المصدر السابق ص ٩٧

(٢) الجيلانى . فتوح الغيب ص ٤٥

(٣) ابن تيمية . السلوك ص ٢٥٢ .

(٤) ابن تيمية ،قواعد السلوك ص٢٥٢

لأنفسهم حمدا ولامنّة على غيرهم ، كذلك يشهدون أيضا بأن الله تعالى يستحق أن يعبد ويتقى حق تقاته (وحق تقاته) أن يطاع فلا يعصى ، ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر ، فيرون أن ما قام بهم من العمل الصالح فهو جوده ، وفضله وكرمه وله الحمد فى ذلك)[1] .

فاذا أردنا أن نعرف الفرق الدقيق من حيث النظر للأمر والنهى بين الابدال ومن دونهم - أى أصحاب الحقيقة فإنها تتلخص فى أن صاحب الحقيقة يقصر عن شهود توحيد الربوبية ورؤيته ، ويميز فى مراداته بين الأوامر والنواهى الإلهية ، بينما صاحب الحق يشهد بأن الله جعله مسلما مصليا فلا يبقى فى نفسه شيئا من العجب أو الكبر وغيرهما ، بل أن شهوده لتوحيد الربوبية ورؤيته تصبح إرادته فيها بمنزلة المعدومة (ولا تكون له همة إرادة أن يفعل لنفسه ولا لغير الله، ولا يفعل بنفسه ولا بغير الله تعالى[2] فهم عنده (يفنوا عن ارادتهم وتبدل بارادة الحق عز وجل فيريدون بارادة الحق أبدا الى الوفاة) [3]

ويعرف ابن تيمية صاحب المقام الاول. وهو مقام التقوى العامه ، بأن له شهوات للمحرمات، والتفات للخلق، وله رؤية نفسه (فيحتاج المجاهد بالتقوى بأن يكف عن المحرمات ويحتاج أن يميز بين ما يفعله وما لا يفعله، وهو التقوي[4]

الفناء:

رأينا كيف ألح الجيلانى على ضرورة التزام الامر والنهى حتى فى أعلى مقام السالكين وهو مقام الفناء ، حيث يصبح السالك (عبد الأمر لا عبد الهوى كالطفل مع الظئر والميت مع الغاسل والمريض المقلوب على جنبيه بين يدى الطبيب [5] ولا تمضى العبارة الى نهايتها حتى يذكرنا مرة أخرى بالأمر والنهى كما فعل فى بداية النص المقتبس من كتابه ، فاذا تأملناه عثرنا على أن العبد ينبغى أن يكون عبدا للامر لا الهوى ، ويختمها بقوله (والمريض المقلوب على جنبيه بين يدى الطبيب فيما سوى الامر والنهى)[6] .

---

(١) نفس المصدر ص ٥٢٦

(٢) نفس المصدر ص ٥٢٨ .

(٣) الجيلانى . فتوح الغيب ص ١٥

(٤) نفس الصدر ص ٥٢٧ .

(٥) الجيلانى . فتوح الغيب ص ٢٨

(٦) نفس المصدر ص ٣٥

ولكنه في موضع آخر يصفهم بأنهم (فنوا عن الخلق والهوى والارادة والمنى فوصلوا الى الملك الأعلى) ويعنى بالوصول الى الله (الخروج عن الخلق والهوى والإرادة والمنى)[1] .

فكيف السبيل الى تنفيذ الاوامر واجتناب النواهي بينما العبد في مقام الفناء حيث انعدمت ارادته وفنيت ؟ هنا نجد ابن تيمية يتدخل ليوضح ما يقصده الشيخ الصوفى السلفى ، فيشرح لنا بأنه كما أن طريق العلم لا بد له من النظر في الاسباب والادلة كتدبر القرآن والحديث [2] ، فانه بالمثل ، فان طريق الارادة الصحيح يقتضى معرفة المراد - وهو الله تعالى - ثم اتباع الامر الشرعى وهذا هو حقيقة التوحيد ، وحقيقة التوحيد ألا يعبد الا هو سبحانه ، (والفناء في هذا التوحيد فناء المرسلين واتباعهم وهو أن تفنى بعبادته عن عبادة ما سواه ، وبطاعته عن طاعة ما سواه وبسؤاله عن سؤال ما سواه وبخوفه عن خوف ما سواه وبرجائه عن رجاء ما سواه وبحبه والحب فيه عن محبة ما سواه والحب فيه)[3] ، فجعل للفناء هنا علامات تشمل العبادة والطاعة والسؤال والخوف والرجاء والمحبة اليه تعالى وحده ولا يعرفها السالك الا باتباعه الامر الشرعى (وأما الغالطون في الطريق فقد يريدون الله ، لكن لا يتبعون الامر الشرعى في ارادته)[4]، ولكى يرسم الجيلانى الطريق الصحيح للوصول الى مقام الفناء فانه (يأمر السالك أن لا تكون له ارادة من جهة هواه أصلا ، بل يريد ما يريده الرب عز وجل)[5].

فهم ابن تيمية هذا في مثل قول الشيخ عبد القادر (أخرج من نفسك وتنح عنها ، وانعزل عن ملكك وسلم الكل الى الله)[6] فضلا عن نصوص أخرى من كتاب (فتوح الغيب) وكلها تمضى في الابانة عن مقصود شيخنا الصوفى للفناء من ثنايا آرائه التى تتلخص في النهى عن ادخال الهوى القلب بعد الخروج منه ، والحض على حفظ أمر الله واجتناب نواهيه أبدا[7] .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٠
(٢) ابن تيمية . قواعد السلوك ص ٤٨٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٨٨
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) نفس المصدر ص ٤٨٩ .
(٦) الجيلانى . فتوح الغيب ص ١٦
(٧) الجيلانى .فتوح الغيب ص ١٧

وفي مقالته عن (النفس وأحوالها) يبين أن النفس ضد الله وعدوته ، وأن العبادة تتمثل في مخالفة النفس والهوى مستندا الى الآية (فلا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) ويرى أن الخير كله في معاداتها في الاحوال كلها ، مستندا الى الحكاية المشهورة عن أبي يزيد البسطامي الذي رأى الانسلاخ من نفسه كما تنسلخ الحية من جلدها على أثر الرؤيا التي رآها اذ استفسر فيها من رب العزة (كيف الطريق اليك ؟ قال اترك نفسك وتعالى)[1] .

هذا هو الفناء عندالصوفي السلفي الذي يعني من جهة الفناء عن الهوى ، هوى النفس والبقاء من جهة أخرى بتنفيذ أوامر الشرع واجتناب نواهيه . وقد ربط بين الاثنين في نظام محكم ولهذا استنتج ابن تيمية أن الشيخ عبد القادر وشيخه حماد الدباس وغيرهما من المشائخ أهل الاستقامة (لا يسوغون للسالك ولو طار في الهواء أو مشى على الماء أن يخرج عن الامر والنهي الشرعيين بل عليه أن يفعل المأمور ويدع المحظور الى أن يموت ، وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة واجماع السلف)[2] وذلك لكي يواجه الشيخ السلفي صوفية وحدة الوجود الذين سوغوا فعل المحرمات ، وأعلنوا انفرادهم بالكرامات كل ذلك تحت ستار وصولهم الى مقام الفناء . ان أشد ما خشيه ابن تيمية هي النتائج المترتبة على ترك الاوامر والنواهي هي التي قالها بعض الصوفية فمنهم من يقول (من شهد القدر سقط عنه الملام) أو أن الخضر انما سقط عنه الملام لما شهد القدر [3] وقد رأى بنفسه كيف (صار كثير من السالكين من أعوان الكفار والفجار وخفرائهم حيث شهدوا القدر معهم ولم يشهدوا الأمر والنهي الشرعيين)[4] وربما كان يعني بهؤلاء الذين انخرطوا في سلك التتار وأعوانهم . ومن الضروري الإشارة الى ما يلاحظه الباحث من اعجاب ابن تيمية بالشيخ الجيلاني فلا يذكره الا مقترنا بعبارة (رضي الله عنه أو قدس الله روحه) ويعده من الشيوخ الكبار أو من المشايخ أهل الاستقامة وغيرها من صفات تدل على ما يكنه نحوه من اعزاز واكبار .

---

(١) الجيلاني . فتوح الغيب ص ٢٥.
(٢) ابن تيمية . قواعد السلوك ص ٥١٧ .
(٣) نفس المصدر ص ٤٩٩
(٤) ١١٠ نفس المصدر والصفحة

أساس الطريقة :

فى المقدمة المختصرة التى يعرض فيها الشيخ لآداب الصوفية وينادى بضروة التحلى بها [1] ، سنستخلص منها أولا اتجاه الجيلانى الذى يميزه بالطابع السلفى القوى المتمسك بالكتاب والسنة ، ثم تتناول أساس طريقته التى فصلها فى كتابه (الغنية) .

إن التأمل لتعريفه فى البداية للارادة يلاحظ أنها تظهرنا على أمور كثيرة لها أهميتها فالإرادة عنده هى (ترك ما جرت عليه العادة) ، ثم يوضح كيف تتحقق فيقول (وتحقيقها نهوض القلب فى طلب الحق سبحانه وترك ما سواه) فأصبح التعريف شاملا للناحية العملية التى ينبغى تحقيقها .

ثم يمضى فيفصل الخطوات اللازمة لهذا الغرض . فالمريد فى اقباله على الله تعالى ، يسمع من ربه فيعمل بالكتاب والسنة ، ويبذل جهده فى محاب الله تعالى (ويتعرض أبدا لكل سبب يوصله اليه عز وجل)[2] .

وقد اخترنا هذه العبارة لنلقى الضوء على اتجاه الشيخ فى حضه على الاخذ بالاسباب ، فهو يمضى فى هذا الطريق لانه من السنّة من جهة ، كما أنه يحاول من وجهة أخرى دحض أقوال الصوفية المجبرة . وفى تقسيمه للخطوات التى ينبغى للمريدين أن يخطوها فى طريقهم تقابلنا اصطلاحاته التى تنم عن فاعلية وتأكيد التفاعل مع النصوص . فانه ينتقل بالمريد فى نصائحه له من ضرورة مخالفته لهوى النفس والنصح للناس مع الصبر عن المعاصى والرضى واختيار أمر الله وبذل الجهد فى محاب الله والتحبب اليه ـ عز وجل ـ بكثرة النوافل)[3] .

ولا شك أن هذا النموذج الذى يظهرنا عليه الشيخ يتسم بالحيوية والايجابية ، لا سيما اذا نظرنا الى هذا الترابط بين أواصر الانفعال لمخالفة هوى النفس (فلا يجيبها

---

(١) الجيلانى . الغنية ص ١٥٨ يعالج الموضوع تحت عنوان (كتاب آداب المريدين) من الفقراء الصادقين سالكى طريق الصوفية الذين صفوا عن الاهوية المضلة، وإمسكوا عن الاخلاق الردية فأدخلوا في زمرة الابدال وأهل الولاية، اتصفوا بالعينية على وجه الاختصار والاقلال، خشية السآمة والملال، ويقول في ختام الموضوع ص ١٨٢ (وهذا آخر ما ألفنا من آداب القوم على وجه الاختصاروالاقلال والامكان في الوقت) .

(٢) الجيلانى . الغنية ص ١٥٨ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

الى محبوبها) مع التلاحم بالنصح للناس عملا بقاعدة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ثم يختم ذلك كله بانتقاء الالفاظ المعبره عن هذه الايجابية كلها فى قوله (اختيار أمر الله) ونصحه (ببذل الجهد) والتحبب (الى ربه بكثرة النوافل)[1] .

هذه الصورة المعبرة عن الفضائل والشمائل المطلوبة للصوفى عند الجيلانى ، يضع فى مقابلها صورة أخرى تصبح موضع نقده وذمه الشديدين ، فهو يخشى على المبتدئ أن يقلد العاطلين عن العمل وبذل الجهد ، ويحذره من (أن يعرج فى أوطان التقصير ولا يخالط المقصرين والبطالين أبناء قيل وقال ، أعداء الاعمال والتكاليف ، المدعين للاسلام والايمان)[2] ويصل فى قسوته لهم باختياره آيتين من الكتاب الكريم ، ويعتبرهم المقصودين بهما ، في قوله تعالى﴿ **يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون** ﴾ (سورة الصف ٢،٣) ، وقوله عز وجل أيضا ﴿ **أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون** ﴾ ؟ (البقرة٤٤).

ثم أنه يؤسس الطريقة على سبعة أعمدة هى المجاهدة والتوكل وحسن الخلق والشكر والصبر والرضا والصدق (اذ هذه الاشياء السبعة أساس لهذه الطريقة والكل خير)[3]

وقد سبق الاشارة الى ما يراه من ضرورة خضوع العبد لامر ينفذه ، ونهى يجتنبه ، وقدر يصبر عليه ، هذه العبارة المجملة التى أتاحت لابن تيمية فرصة الغوص مع الشيخ الصوفى الى أبعد أعماق المعانى الوجدانية وجعلته يخصص صفحات كثيرة لتوضيح مقاصد الجيلانى فيقول مثلا (هذا كلام شريف جامع يحتاة اليه كل أحد ، وهو تفصيل له يحتاج اليه العبد)[4] .

وفى مطابقته للايات القرآنية يعثر فى مقابلها على ما يفسرها ، فى قوله تعالى ﴿ **إنه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين** ﴾ كما تطابق قوله تعالى ﴿ **وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا** ﴾ ولقوله تعالى ﴿ **وإن تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم**

---

(١) نفس المصدر والصفحة .
(٢) نفس المصدر ص ١٦٣ .
(٣) نفس المصدر ص ١٨٢ .
(٤) ابن تيمية . قواعد السلوك ص ٤٥٦ .

الأمور ﴾ فالتقوى تتضمن (فعل المأمور وترك المحظور ، والصبر يتضمن الصبر على المقدور (فالثلاثة) ترجع الى هذين الاصلين والثلاثة فى الحقيقة ترجع الى امتثال الأمر وهو طاعة الله ورسوله ﷺ)[1] .

ويبدو أن ابن تيمية استنتج من دراسته لفحوى كتابى الشيخ الصوفى السلفى ان طريقته تعتمد على ثلاثة عوامل - أى فعل المأمور وترك المحظور والصبر على المقدور - وفى الاقوال المتناثره للجيلانى ما يؤيد هذا ، فهو يقول (ينبغى للعبد أن يديم الطاعة لمولاه ويرضى بما قسم الله له ولا يتهمه)[2] . من أجل هذا يكثر من التأكيد على الأحوال ويعظم من شأن الامر والنهى ، مما جعل لآرائه صدى واسعا لدى ابن تيمية حيث يتلقاها بالقبول والمدح ، بل الشرح أيضا (فحقيقة الامر أن كل عبد فانه محتاج فى كل وقت الى طاعة الله ورسوله ﷺ .. أما القدر الذى يرضى به فانه اذا ابتلى بالمرض ، أو الفقر ، أو الخوف فهو مأمور بالصبر أمر ايجاب ومأمور بالرضا إما أمر ايجاب وإما أمر استحباب)[3] .

والحق أن قيمة الجيلانى بين صوفية عصره ، وأثره فى ابن تيمية انما تتحدد بموقفه من تعظيم الشريعة بأوامرها ونواهيها ، وتلمسه للنصوص التى يعثر فيها على ما يؤيد نفثاته الوجدانية العميقة . فهو يبدأ دعم الفكرة بآية من الكتاب ثم بحديث نبوى ، ثم يستعرض آراء السابقين ، ويختمها برأيه ، لقد اتبع هذا المنهج فى معالجته لأساس الطريقة عنده .

وفى نظام مسلسل ، محكم الترابط يمضى الشيخ الصوفى السلفى معبرا عن فهمه للنصوص المتضمنة لما يراه أساسا لطريقته . وسنصطحب الشيخ فى الصفحات التالية لندرس طريقته فى المجاهدة:

المجاهدة

إن الأصل فيها قول الله تعالى ﴿ **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** ﴾ كذلك الحديث ﴿ **أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر** ﴾ . والمجاهدة تتطلب معاندة

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) الجيلانى . الغنية ص ١٩٧ .

(٣) ابن تيمية . قواعد السلوك ص ٤٥٧ .

النفس ومعالجة هواها ، ولهذا فانه يذهب الى أنه من آفاتها (ركونها الى استجلاب المدح والذكــر الطيب وثناء الخلق)[١] ،وينبه الى الحذر من تحملها لاشق العبادات استجلابا للرياء والنفاق وادعائها السخاء والكرم والايثار والبذل وما اليها من الصفات الحميدة ، وهي في الحقيقة عارية عنها ، فكيف السبيل لعلاجها ؟ هنا يقترح الشيخ ضرورة امتحان النفس في مواطن دعواها ، والكشف عن مدى صحة صدقها واخلاصها في توافق القول مع العمل (ولو كان ثم صدق وأخلص وصح منها القول وصدق بالقول لسانها لما أظهرت التزين للخلق الذين لا يملكون لها ضرا ولا نفعا ، ولصحت أعمالها عند الامتحان فوافق قولها عملها)[٢] .

ويفصح لنا الجيلاني عن اتجاهه السلفي باخلاص مما نلاحظ من فهمه للمجاهدات والرياضات ، فهي ليست من قبيل المجاهدات المؤيدة لنظرية الكشف الصوفي ، ولكنه يعني أكثر ما يعني بمجاهدة النفس ومخالفة الهوى (فالاصل في المجاهدة مخالفة الهوى)[٣] . فاذا ما انتقل الى التحديد أي أنه لا بد من فطم النفس عن المألوفات والشهوات واللذات وحملها على خلاف ما تهوى (فاذا انهمك في الشهوات ألجمها بلجام التقوى والخوف من الله عز وجل ، فاذا حرنت ووقفت عند القيام بالطاعات والموافقات ، ساقها بسياط الخوف وخلاف الهوى ومنع الحظوظ)[٤].

ثم بعد ذلك يشرح معنى المراقبة لان المجاهرة لا تتم الا بها ، معددا الخصال التي يوصف بها أهل المجاهدة والمحاسبة .

وإذا كان في بعض آراء الجيلاني خصائص التذوق والوجد ، فان خصائص المجاهدة والحث على العمل أكثر وضوحا في مذهبه ، لانه ينبغي (للعبد أن يعلم أنه في جهاد عظيم)[٥] ان هذا التصور للانسان في كفاحه المتصل من أجل العمل ، يسيطر على فكر الشيخ فان معرفة الله تعالى ثم معرفة عدوه ابليس ، ثم معرفة النفس الامارة بالسوء ، كل أولئك انما تشكل عنده مقدمات للغاية منها وهو (معرفة العمل لله تعالى)[٦] . أي أنه يبدأ بمعرفة الله عز وجل ، وينتهي بالعمل له ، هذه هي الفاعلية التي يتسم بها مذهبه ،

---

(٢) الجيلاني . الغنية ص ١٨٣

(ام) الجيلاني . الغنية جـ ٢ ص ١٨٤

(٣) نفس المصدر ص ١٨٥.

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المصدر السابق والصفحة نفسها .

(٦) نفس المصدر ص ١٨٤

فاذا ما أيقن العبد أن الله تعالى (يعلم الخفى و فوق الخفى ، والضمير والخطرات والوسوسة والهمة والارادة والوسكواس والحركة والطرفة والغمزة والهمزة وما فوق ذلك وما دون ذلك)[1] هذه النتائج التي يتحول اليها الانسان نتيجة معرفته لربه عز وجل ، وهنا يتضح اتجاه الشيخ الصوفى فى ارتباطه بالعقيدة السلفية فى الصفات ، حيث لا يحيد عنها قيد أنمله - بل أفرد بابا خاصا لهذا الغرض - نقول ،انه بعد ذلك يوضح ما يقصده من المجاهدة . فهى مجاهدة عدو الله - أبليس - بعد معرفة صنوف خدعه وحيله ومكره ومصائده الشهية التى يتقنها لكى يوقع ابن آدم فى المعصية ، وينبغى للعبد أن يحاربه (بأشد المحاربة ، ويجاهرة بأشد المجاهدة ، سرا وعلانية ظاهرا وباطنا ، لا بقصر فى ذلك حتى يبذل مجهوده فى محاربته)[2] .

والحديث عن إبليس يتصل اتصالا وثيقا عن النفس الأمارة بالسوء لانها أعدى من إبليس اذ تتهيأ بطبعها وخصائصها لطاعته ، ان الجيلانى فى الحديث عن النفس يدير صفاتها كلها حول ماتتصف به من مساوئ ، ويسلبها كل حسنه بل يسرف فى ذمها ، ويصفها بالشره والكذب والغرور والدعاوى الباطلة ، ويجردها من كل خير لانها عنده رأس البلاء ، ومأوى كل سوء (فهى كنز إبليس ومستراحه ، ومسامرته ومحدثته، وصديقته)[3] .

من هذا تتبين أن الشيخ الصوفى قسم طريق المجالهدة الى قسمين : أولهما ، وقد أجمل فيه الخصال الثلاثة الاولى السالفة الذكر أى معرفة الله تعالى أولا ، ثم معرفة عدوه ابليس ثم معرفة النفس الأمارة بالسوء . وهذه الخطوات الثلاثة تمثل الجانب النظرى أو التأملى فى رأى الشيخ لانه اذا عرفها العبد وجب عليه الانتقال الى العمل (فعليه يبذل التقدم بالعزم بالله عز وجل وحده لا شريك له)[4] . فينبغى أن يعرف ما أمره الله به ومانهاه عنه - أى الطاعة والمعصية - على نهج الكتاب والسنة ، مع مراعاة الاخلاص والنية الصادقة والاستعانة على ذلك بمجالسة أهل المعرفة من العلماء والفقهاء

(١) نفس المصدر ص ١٨٤ — (٢) الجيلاني . الغنية جـ ٢ ص ١٨٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٦ — (٤) الجيلانى . الغنية ص ١٨٧

(حتى يدلوه على طريق الله عز وجل)[1] .

ويضع الجيلاني لأهل المجاهدة والمحاسبة عشر خصال ، وهي على وجه الاجمال ، إما خصال أخلاقية تتناول التواضع والصدق وحفظ الوعد ، أو مؤسسة على مايتصل بنظريته الصوفية كاجتناب النظر والهم الى المعاصي ، وقطع الطمع من الادميين قطعا تاما ، بل الانقطاع الى الله تعالى وحده [2] .

الأحوال والمقامات :

ينتقل الشيخ بعد ذلك الى شرح الأحول والمقامات الصوفية فتناول التوكل ، وحسن الخلق والشكر والصبر والرضا والصدق .

ان هذه الأحوال والمقامات ، وان كانت مطروقة بواسطة الصوفية كما قلنا الا أن الجيلاني يتابع فيها الزهاد الأوائل ، من حيث حرصة على نقل النصوص عنهم التي تدلي بأقوالهم وآرائهم في كل منها على حدة .

ولا يعني سردها واظهارها أنه يوافق عليها فيما يبدو لانه يختمها في الغالب بالافصاح عن رأيه الخاص ، واذا تخذنا من موضع التوكل مثلا ، نراه ينقل لنا عبارة سهل التستري (أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل .. فالمتوكل على الله سبحانه و تعالى يكون لا يسأل ولا يريد ولا يرد ولا يحبس)[3] وهذا المعنى عارضه ابن تيمية ونميل الى الاعتقاد بأن الجيلاني لم يكن يوافق على ما ذهب اليه التستري في التوكل . حقا إنه لم يظهر بمظهر الناقد المعارض ، ولكن تعريفه للتوكل يؤدي بنا الى فهم ذلك ، فالتوكل عند الجيلاني ، هو تعبير عن موقف وسط بين التكسب من ناحية ، والسكون لوعد الله تعالى من جهة أخرى فيقول (وأما الحركة بالظاهر التي هي الكسب بالسنة فلا تتنافى توكل القلب بعد ما يتحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى في قلبه ، لان محل التوكل القلب وهو تحقيق

---

(١) نفس المصدر ص ١٨٧ – ١٨٨ والخصال العشرة مكررة بنصها بكتاب (فتوح الغيب) من ص ١٧١ – ١٧٦.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) الجيلاني . الغنية جـ ٢ ص ١٩٠

الايمان، فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة ، ومن أنكر التوكل فقد أنكر (الايمان)[1].

وله فى معنى حسن الخلق فهم يختلف به عن الزهاد الاوائل الذين فهموه على وجه العلاقات الاجتماعية وحدها . أما هو فتطغى عليه فكرة تعظيم الشريعة بأوامرها ونواهيها ويخضع خضوعا مطلقا لعقيدة الهيمنة الالهية على كل أحوال العباد ، فلهذا عد حسن الخلق من قبيل علاقة الطاعة لله عز وجل أى (أن تؤدى أوامره ، وتترك نواهيه ، وتطيعه فى الأحوال كلها ، من غير اعتقاد استحقاق العوض عليه ، وتسلم جميع القدور اليه من غير تهمة وتوحده من غير شرك ، وتصدقه في وعده من غير شك)[2] ، مع عدم اغضائه عن الخلق الحسن ، لأنه أفضل مناقب العبد وتظهر بواسطته جواهر الرجال (والانسان مستور بخلقه ، مشهور بخلقه)[3].

أما الشكر ، فالاصل فيه قوله تعالى ﴿ **لئن شكرتم لازيدنكم** ﴾ ، وينتقى من أفعال الرسول صلوات الله عليه اكثاره من العبادة رغما من مغفرة الله لذنوبه ما تقدم منها وما تأخر ، الذى عبر عنه بعبارته المشهورة حين سألته السيدة عائشة عن سبب مداومته الصلاة ليلا فأجابها (أفلا أكون عبدا شكورا ؟)[4] .

ويقسم الشكر الى ثلاثة مراتب ، فان الشكر باللسان وهو الاعتراف بنعم الله تعالى ، وبالقلب أى الاعتقاد الدائم ، وبالجوارح فلا تتحرك ولا تستعمل الا فى طاعته عز وجل[5] .

ويعود الشيخ الصوفى فى تعريفه للصبر الى القاعدة التى وضعها فى أول كتابه (فتوح الغيب) عن الامر والنهى والقدر ، وهى كما رأينا تلح عليه الحاحا شديدا ، فيبرزها فى جوانب كثيرة من آرائه ، ومن ثم فيقسم الصبر - تباعا لهذا القاعدة - الى ثلاثة أضرب (أحدها صبر لله عز وجل وهو على أداء أوامره وانتهاء نهيه . وصبر مع الله عز وجل وهو الصبر تحت جريان قضائه وأفعاله فيك من سائر الشدائد والبلايا . وصبر على الله عز وجل ، وهو الصبر على ما عد من الرزق والفرج والكفاية والنصر

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٢
(٢) الجيلانى . الغنية جـ ٢ ص ١٩٠
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) الجيلانى . الغنية جـ ص ١٩٣.
(٥) الجيلانى . فتوح الغيب ص ١٣٦.

والثواب في دار الاخرة)[1] .

وفي تناوله للرضا يتخذ من الآية ﴿ **رضى الله عنهم ورضوا عنه**﴾ الأساس الأول ، ثم يستند الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (ذاق طعم الايمان من رضى بالله عز وجل ربا) . ولا يمل من اعادة الاضرب الثلاثة التي ذكرها في موضوع الصبر فيضعها من جديد في تفسير قوله تعالى ﴿ **وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾ فهو يرى أن تفسير هذه الاية يتضمن تكليف الله تعالى للخلق بالعبودية من أداء الاوامر ، وانتهاء المناهي ، مع التسليم في المقدور ، والرضا بالقضاء ، لانه عز وجل قد طوى عن الخلق مصالحهم وعواقبهم[2] .

والظاهر أن الجيلاني لا يوافق على تفضيل أبي ذر الغفاري للفقر على الغنى والسقم على الصحة والموت على الحياة ، لانه أورد العبارة في سياق نقد الحسن بن علي لها حيث علق على ذلك بقوله (رحم الله أبا ذر أما أنا فأقول : من اتكل على حسن اختيار الله ، ولم يتمن غير ما اختار الله له)[3] . ويفضل شيخنا تعريف الفضيل بن عياض ، حيث يرى أن الرضا أفضل من الزهد في الدنيا (لان الراضي لا يتمنى فوق منزلته)[4].

أما الصدق - فهو ثاني درجة النبوة اذ يقول تعالى ﴿ **فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين** ﴾ ، فالصديق هو المبالغة في الصدق فيصبح سجية له [5] . والى جانب هذا التصور للصدق ، فانه يميل الى تفسيره بمعنى الصدق مع الله في السريرة فيقول (من عامل مولاه بالصدق والنصاح استوحش مما سواه في المساء والصباح)[6] .

بهذا نكون قد عرضنا لمذهب الجيلاني في التصوف ، الذي يبدو فيه متمسكا بالنصوص ، ولا يخرج عن دائرة التفسير لها عن طريق الذوق مع الاتجاه العملي ولكونه عالم حديث فقد سلم من المؤثرات الخارجية في تصوفة ، وان كانت قد

---

(١) الجيلاني . الغنية جـ٢ ص ١٩٥.
(٢) نفس المصدر ص ١٩٧ .
(٣) الجيلاني . الغنية ص ١٩٨ .
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) المرجع السابق ص ٢٠٠.
(٦) الجيلاني . فتوح الغيسب ص ٩٥

وجهت اليه بعض المطاعن لان كتابيه يتضمنان (أشياء حسنة) الى جانب (أحاديث ضعيفة وموضوعة)[1] .

ويقول الذهبى عنه (وفى الجملة الشيخ عبد القادر كبير الشأن ، وعليه مآخذ فى بعض أقواله ودعاويه والله الموعد وبعض ذلك مكذوب عليه)[2] .

فهل كان اتجاهه الصوفى هو المسئول عن هذا ؟

ربما سنجد الاجابة على هذا السؤال اذا ما تطلعنا الى أحد الزهاد الذين ظهروا فى القرن السابع الهجرى - وهو محيى الدين النووى المتوفى ٦٧٦ هـ - الذى ظل محافظا على منهج الزهاد الأوائل ، وأقام المذهب على الاحاديث الصحيحة الى جانب آيات الكتاب مجددا طريقة السلف فى سلوكهم حياة الذهد .

***

(١) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٥٢.

(٢) الذهبى . سير أعلام النبلاء - مخطوط المجلد ١٢ قسم ٢ ورقة ٢٥١.

عودة الى طريق السلف : زهد المحدثين:

انتهينا فيما تقدم الى التعرف على التصوف بالمعنى السلفى عند شيخين من كبار الشيوخ المنتمين للمدرسة ، وهما الهروى الانصارى وعبد القادر الجيلانى . كما رأينا أثر التيار الصوفى بصفة عامة على نظرياتهما مع اهتمامهما الواضح بنقد المآخذ التى تسللت الى مذاهب الصوفية سواء كانوا من أهل السنة أو أصحاب التصوف الفلسفى .

فاذا شئنا التفصيل فانه من الضرورى أن نذكر أن الهروى كان يقوم بدوره فى اتجاهين : أحدهما ، رده على المتكلمين فى العقائد . ثم أنه كمحدث تشبث بالنصوص عندماسلك مسلك الصوفية وأصبح كتابه (منازل السائرين) هو المعبر عن التصوف السلفى بمعناه الضيق .

أما عبد القادر الجيلانى ، فقد اصطبغ بلون التصوف السائد في عصره ، الذى انتشر فيه طريقة الغزالى ومنهجه .

ولكن فى العصر التالى للغزالى - الذى طغى فيه التصوف - سواء السنى أو الفلسفى ، وانتشرت فيه تأويلات الصوفية وشطحاتهم لتحرف النصوص وتحولها عن معانيها ، وفى الوقت الذى تضخمت فيه كتبهم بالاحاديث الضعيفة والمكذوبة ، كان التيار السلفى لحياة الروح فى الاسلام ماضيا فى اتجاهه ، محافظا على سماته ومعالمه .

ان ظاهرة زهد كبار المحدثين المتأخرين لفتت نظر ابن كثير فسجلها فى ترجمته لحياتهم . فهو يصف ابن الصلاح (٦٤٣هـ) مثلا بقوله (وكان دينا زاهدا ورعا ، ناسكا على طريق السلف الصالح - كما هو طريقة متأخرى أكثر المحدثين)[1] .

ويفهم من هذا أن (طريقة السلف) هذه هى التى تميز أهلها عن غيرهم من علماء العصر كذلك فان متأخرى أغلب المحدثين قد جددوا طريقة السلف . وشرح ابن كثير بطريقة أوضح فى حديثه عن ابن قدامه (٦٠٧هـ) فيصفه بأن (كان كثير العبادة

---

(١) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٣ ص ١٦٨ .

والزهادة والتهجد ويصوم الدهر .. وكان متقللا من الملبس وكان هو وأخوه وابن خالهم الحافظ عبد الغنى وأخوه الشيخ العماد لا ينقطعون عن غزاه يخرج فيها الملك صلاح الدين الى بلاد الفرنج)[1] .

ويصف موفق الدين بن قدامه مصنف (المغنى) بأنه له (زهد وعبادة وورع وتواضع وطريقة حسنة واتباع للسلف الصالح وكانت له أحوال ومكاشفات)[2] .

ومن المعاصرين أيضا ، الحافظ المنذرى (٦٥٦هـ) صاحب (الترغيب والترهيب من الحديث الشريف) الذى كان (عديم النظير فى علم الحديث على اختلاف فنونه .. اماما ، حجة ثبتا ، ورعا ، متجردا فيما يقول)[3] .

فاذا ما انتقل الى وصف أحد الزهاد بالمعنى الخاص لهذه الكلمة - وهو الشيخ عبد الله اليونينى (٦١٧هـ) فانه (من الصالحين الكبار المشهورين بالعبادة والرياضة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر له همة عالية فى الزهد والورع)[4] .

وقد جمع ابن كثير بين هذه السمات للفقهاء والمحدثين والزهاد وبين طريق السلف الصالح ، وجعل لهم تعريفا موضوعيا يسنده الى الشافعى بقوله (إن لم يكن العلماء العاقلون أولياء الله فلا أعلم لله وليا)[5] .

وهذه العلامات التى يحرص ابن كثير على تسجيلها تجعل صفات الزهد لها معالم بارزة تميز أصحابها عن غيرهم . فقد جاء فى ترجمته للفخر الرازى مثلا (٦٠٦هـ) انه كان (يحب الدنيا ويتسع فيها اتساعا زائداً ، وليس ذلك من صفة العلماء)[6] .

نستخلص من هذا أنه فى الوقت الذى كان التصوف السنى ينتشر ، وفى نفس الوقت الذى كان فيه ابن عربى يردد مذهبه ، وكثر فيه أتباعه ، كان هؤلاء العلماء الزهاد يتصفون بالزهد - أى هذه الحياة الخاصة التى لها معالمها فى الحياة الوجدانية المتصلة بأعمال القلوب - الى جانب الفقه والحديث وغيرهما من علوم الاسلام ، وهذا

---

(١) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٥٩ . (٢) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٩٩

(٣) الذهبى . تذكرة الحفاظ جـ ٤ ص ٢٢٠ ويقع كتابه المشار اليه بعالية فى أربعه أجزاء ط الحلبى ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ تحقيق مصطفى محمد عمارة وله أيضا (مختصر سنن أبى داود) ط أنصار السنة المحمدية ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨م

(٤) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٩٣ (٥) نفس المصدر ص ٩٩ .

(٦) نفس المرجع ص ٥٥ .

يعنى انهم يستندون في هذه الحياة الى أساس اسلامى متصل بمصادر اهتمامهم العلمية ، وأصبح زهدهم - كما يذكر ابن كثير مرتبطا بزهد الاوائل ، ويشكل مضمونا روحيا خالصا ، له سماته ومعالمه ، ويشكل حياة خاصة تنفصل عن تصوف الاخرين فى صفاته ومراميه .

واذا كان الزهاد الأوائل فد اصطبغوا بالطابع العملى أكثر من الطابع النظرى ، فاننا نميل الى الاعتقاد بأن الاتجاهات المتباينة لصوفية الفلاسفة وصوفية أهل السنة - دفعت بهؤلاء الزهاد المتأخرين الى البحث فى الأساس النظرى لقواعد السلوك وحياة القلوب لكى يتخذوا منها الادلة المثبتة لخطأ المنهج الصوفى ، وسنكشف فى هذه الدراسة عن إحدى الشخصيات الهامة فى هذا المجال وهو محيى الدين النووى .

وسنعثر فى كتابات الشيخ محيى الدين النووى (٦٧٦هـ) على نظرية كاملة فى المضمون الوجدانى ، مدعمة بالأدلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية .

إن عودة النووى الى الزهد بالمعنى التقليدى الذى عرفه شيوخ السلف ، كان بمثابة رد فعل لدعاوى صوفية الفلاسفة ، لان النووى عاش في نفس عصر ابن عربى وأتباعه (ابن عربى ٦٣٦هـ وابن سبعين ٦٦٩هـ - ابن الفارض ٦٣٢هـ) .

ومن العجب أن كل من النووى وابن عربى قد نشأ فى عصر واحد ، وبينما اختلفت السبل بابن عربى - ظل النووى محتفظا بمنهج المحدثين في شئون حياة الزهد ومعارج الروح ، تكتب في موضوع الزهد ، معبرا عن المذهب بالنصوص وحدها ، ولم يرجع الى صوفية أهل السنة الا نادرا ، وفى مواضيع لا تكاد تذكر - مع حرصه على انتقاء كبار شيوخهم كالقشيرى والغزالى وغيرهما .

أما مصادر اهتمامه الحقيقى ، فهم الزهاد الأوائل الذين ارتبط بهم وخط منهجه على أساس سلوك طريقهم ، والتخلق بما عرفوا به من (الأخلاق الجميلة) اذ يقول فى مقدمة كتابه (بستان العارفين) موجها منهجه فيه (وأذكر فيه أن شاء الله تعالى من الآيات الكريمات والأحديث النبويات وأقاويل السلف المنيرات)[1] .

---

(١) النووى . بستان العارفين ص ٤ .

إن موقف النووى يبدو هنا متفقا مع منهج السلفيين . فقد كان لابد لشيوخهم من اظهار الأخطاء التى وقع فيها الصوفية نتيجة عدم الدقة فى رواية الأحاديث والأخذ بها . لهذا عنى الشيخ فى دائرة قواعد السلوك وأعمال القلوب على التمسك بالمنهج النبوى الذى خط للمسلمين القواعد التفصيلية لحياة القلب ، ورسم طريق المبادئ الأخلاقية . ولهذا نرى النووى يحرص فى منهجه على بيان فى (أكثر الاوقات صحة الأحاديث وحسنها ، وحال روايتها ، وبيان ما يخفى ويشكل معانيها ، وأضبط ما يحتاج الى تقييد ، حذرا من التصحيف ، وفرارا من التغيير والتحريف)[1] .

كما أقام النووى منهجه بالارتباط بشيخه ابن الصلاح فى تعيين الأحاديث التى عليها مدار الاسلام [2] ، وقرأ كتابى (الزهد) لكل من ابن أبى الحوارى وابن حنبل [3] وكتاب (عمل اليوم والليلة) لابن السنى [4] .

محيى الدين النووى :

إن العلة فى دراسة هذا الشيخ الكبير وانتقائه من بين المحدثين الزهاد المعاصرين له يرجع الي تفرده بالتأليف فى الزهد الى جانب الفقه والحديث ، وقد خصص مؤلفات بأكملها لهذا الغرض . ولعل أبرز كتبه في موضوع الزهد هو كتاب (رياض الصالحين) ثم (بستان العارفين) . وقد ضمن الأول (مختصرا من الاحاديث الصحيحة مشتملا على ما يكون طريقا لصاحبه الى الآخرة ومحصلا لآدابه الباطنة والظاهرة جامعا للترغيب والترهيب وسائر أنواع آداب السالكين من أحاديث الزهد ورياضات النفوس وتهذيب الاخلاق وطهارات القلوب وعلاجها)[5] . كذلك يتقيد بنفس المنهج فى كتابه (بستان العارفين) حيث يقول فى مقدمته (وأكثر ما أذكره مما أرويه بحمد الله وفضله بالأسانيد المشهورة المعروفة من الكتب الظاهرة المتداولة المعروفة)[6] .

---

(١) نفس المصدر والصفحة

(٢ ، ٣ ، ٤) النووى - بستان العارفين ط مجمع البحوث الاسلامية ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م ص ٣١ ، ٥١ ، ١١٦ ، ١١٠ . ومما يوضح حرص المحدثين على اتخاذ الحديث أساسا للذهد هو قولة (وقال أحمد بن أبى الحوارى السيد الجليل فى كتاب الزهد الذى صنفه- وسترى ما أنقل منه النفائس ان شاء الله تعالى ، ولم يحصل الى الآن اسناده، ولكن عندي منه نسخة جيدة محققة متقنة .

ذكر لي بعض أهل العلم والخبرة أنها بخط الدارقطنى رحمة الله (ص ٥١ من نفس المصدر) .

(٥) النووى . رياض الصالحين ص ٣ (٦) النووي بستان العارفين ص ٦ .

وسنعود الى دراسة منهجه بعد قليل . أما الآن فاننا نحتاج الى التعريف به وبمؤلفاته ومكانته بين أئمة المدرسة السلفية .

الحق أن كل من السلفيين والأشاعرة قد تنازعوا شيخنا حيث يحرص السبكى على وصفه بأنه (أشعرى العقيدة)[1] ، بينما يضعه ابن كثير على رأس الشيوخ فانه (شيخ أكابر مشايخنا)[2] .

ولكن لا ينبغى لهذه القضية أن تتخذ لها مكانا في بحثنا . فانه ولو كان يذهب الى شئ من التأويل فى الصفات فان ما يرجّح انتمائه للدائرة السلفية هو كونه عالم حديث ناقدا للرجال حيث قدم للتراث الاسلامى كتابه (تهذيب الاسماء واللغات) . بالإضافة الى أن له نهجاسلفيا خالصا في الحياة الأخلاقية سجله فى كتبه السالف الإشارة اليها ، واذا ما وافقنا السبكى على ما ذهب اليه من أن (الخلاف الواقع بين كثير من الصوفية وأصحاب الحديث فقد أوجب كلام بعضهم فى بعض)[3] فإنه يصبح تنقيبنافى مذهب هذا الشيخ - مع انتمائه لأصحاب الحديث وشهرته فى موضوع الزهد أمر ضرورى فى دراستنا .

لقد ظلت أسماء الزهاد والنساك والصالحين وأهل التقوى كما قلنا تتردد فى كتب الطبقات والمؤرخين كإشارة الى الشيوخ المتبعين للمنهج السلفى سواء فقهاء أو أصوليين أو محدثين ولهذه الأسماء مغزى فى إثبات أن التيار السلفى فى الزهد كان يسير جنبا الى جنب مع التصوف سواء الى دائرة أهل السنة والجماعة بالمعنى العام أو صوفية الفلاسفة.

وكان النووى يعد امتدادا لتيار الزهد الصرف ، فهو يعد من هذا الجانب المعبر عن جريان الحياة الوجدانية للمسلين الأوائل بكافة مظاهرها . ففى الوقت الذى كان ابن عربى يحاول أن يثبت نظريته فى وحدة الوجود - كان هذا الشيخ يدعم النظرية الأخلاقية للاسلام . لقد كانت اذن الظاهرة مزدوجة : تيار يتجه الى الخارج يستمد من

---

(١) السبكى . طبقات الشافعية الكبرى جـ ١ ص ١٩٥ ويقول عنه أيضا أنه من (محدثى الأشاعرة وفقهائهم النووى رحمة الله سيد المتأخرين

(٢) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٣) ن . م .

الفلسفة وغيرها من ثقافات الأمم ، وتيار آخر داخلى أصيل - يعبر عنه النووى أصدق تعبير بمؤلفاته - يعمق المذهب السلفى في حياة الروح ويثبت عليه .

إن النووى قد خط أبرز معالم هذه الحياة عن طريق الأحاديث الصحيحة التى أثبتها فى مصنفاته .

فمن هو النووى ، وما هو منهجه والمذهب الذى دعمه ؟

إنه محيى الدين أبو زكريا النووى (ثم الدمشقى) كان كبير الفقهاء فى زمانه ولد بنوى سنة ٦٣١ هـ وقدم دمشق عام ٦٤٩ هـ بعد حفظه للقرآن (ثم لزم المشايخ تصحيحا وشرحا فكان يقرأ فى كل يوم إثنا عشر درسا على المشايخ)[1] ثم أخذ يصنف الكتب فمنها ما أكمله ومنها ما أكمله ومنها ما لم يتمه . ويذكر ابن كثير أن الكتاب التى أكمل تأليفها هى شرح صحيح مسلم والروضة والمنهاج والرياض والاذكار والتبيان وتحرير التنبيه وتصحيحه وتهذيب الأسماء واللغات وطبقات الفقهاء)[2] .

وكان النووى شيخ المذهب الشافعى فى الفقه حيث أجاد فى عرض المذهب فى كتابه الذى سماه المجموع حيث حرر فيه الفقه والحديث على ما ينبغى وهو من كتبه التى لم يتمها (ولو كمل لم يكن له نظير فى بابه) .

وقد انتقل التصوف فى زمن النووى من مرحلة التصوف السنى الذى كان يعبر عنه الغزالى أصدق تعبير ، الى مرحلة التصوف الفلسفى على يد ابن عربى وأتباعه ، وكان على النووى الفقيه المحدث الزاهد أن يرجح بين صورتى التصوف ، وأن يتجه نحو احداهما . هذا هو الموقف الذى يمكن توقعه من الشيخ . ولكنه لم يفعل هذا بل حافظ على السنة فى إطارها الأخلاقى وعاش حياة الزهاد الأوائل وسجل فى تآليفة

---

(١) ابن كثير . البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢٧٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٩.
والكتب المطبوعه للنووى . تهذيب الأسماء واللغات، رياض الصالحين شرح الأربعين النووية ، بستان العارفين فى الأحاديث الصحيحة ، ولعل مرد بعض الأختلاف فى الأسماء وبين الأسماء التى أوردها ابن كثير يرجع الى النساخ.
أما كتابه (الطبقات) فما زال مخطوطا ويوجد نسخة منه بدار الكتب برقم ٢١٢١ بعنوان كتاب الطبقات للشيخ محيى الدين النووى – اختيار طبقات الشيخ تقى الدين عثمان بن الصلاح .

نظرياتهم مدعما إياها بالأيات والأحاديث ، فقـد رأى أن الأحاديث الصحيحة وما فى حكمها المروية فـى أبواب الرقائق والآداب من كتب صحاح السنة هى الكفيلة وحدها بتغذية حيـاة المسلمين ، وكـان موقـفه بمثابة رد فـعل لإتجـاهين مختلفين رأيناهمـا عند الصوفية أحدهما صوفية أهل السنة الذين لم يتحـروا صحة الأحاديث النبـوية ، والثانى صوفية الفلاسفة الذين تحولت على أيديهم عناصر التصوف إلى فلسفة عناصر التصوف الى فلسـفة مـحضـة . كذلك عـبرلنا النووى من واقع حياتـه على إيمانه العمـيق بالطريق الذى اختـاره فقد كـان (من الزهادة والعبادة والـروع والتحرى والانجـماح عن الناس على جانب كبير لا يقدر عليه أحد من الفقهاء غيره ، وكان يصوم الدهر ولا يجمع بين أدامين .. وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر للملوك وغيرهم)[1] .

وسنتناول فيما يلى عرض الملامح الرئيسية فى أفكار شيخنا ، فنتكلم أولا عن منهجه لأنه يبـرهن عن اختـلاف الغـاية بين الزهد الـسلفى والتـصـوف ومن ثم فـقـد اخـتلفت الوسيلة . ثم نعـرض لنظريـتة فـى الزهد والتـوكل حيـث يعـارض النظرية الجبـرية . ثم ندرس أخيرا نقده لمظاهر الغلو التي رآها فى العبادات عند الصوفية .

المنـــــــهج

عـاد النووى الى طريقـة زهاد السلف وهى اسـلاميـة صـميـمـة لا تخـرج عن دائرة الاسلام بمصدريه ، إنه لم يـجد ضرورة لتأويل النصوص أو التـحدث فى نظريات الفناء أو الوصـول الى الله تعـالى عن طريق الكشف ومـا الى ذلك من آراء يوحـى بها التـأثيـر الخـارجى ، وانما ظل مـحـافظا على المنهج السلفى فى سـلوكه لحـيـاة الوجـدان واقامتـه للمـذهب الاخلاقى كـاملا على أسـاس الكتـاب والسنة . وأن النظرة الفاحـصة لاحـد كـتـبـه وهو (رياض الصـالحين) تمد البـاحـث بهـذا المسـتند القـاطع الدلالة على الحـيـاة الروحية الإسلامية النقية التى سجلها هذا العالم الزاهد . أنه يقدم النصوص من الآيات القرآنية أولا ثم الأحاديث النبوية مع الإشارة الى مـصادر المستقاة منها ، وهو يذكر لنا فى مقدمة كتابه (بستان العارفين) (وأبين فى أكثر الأوقات صحة الأحاديث وحسنها وحال روايتها وبيان ما يخفى ويشكل من معانيـها وأضبط ما يحتاج الى تقييد حذرا من

(١) ابم كثير . البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢٧٩ .

التصحيف وفرارا من التغيير والتحريف)[1].

ومن المفيد هنا أن نعقد مقارنة بينه وبين منهج صاحب (قوت القلوب) . وهو وان كان متقدما فى الزمن عن النووى - إلا أنه يوضح لنا السبب فى ما اختطه الصوفية بعده من منهج أخذ يستفحل خطره حتى أصبحت ظاهرة خواص الحفاظ من القلة بحيث أقضت مضجع النووى وان كان يجد عوضه فى أن هذه القلة باقيه أبدا ، فلا يزال (على القيام بذلك - يقصد علم الإسناد وحفظة السنة من الحفاظ النقاد - بحمد الله ولطفه جماعات فى الاعصار كلها الى انقضاء الدنيا واقبال المعاد وان قلوا وخلت بلدان منهم وقربوا من النفاد)[2] .

فماذا يقول المكيّ قبله بنحو ثلاثة قرون ؟

إنه أولا يسمى الباب الذى يتناول فيه رسم منهجه (باب تفضيل الاخبار وبيان طريق الارشاد وذكر الرخصة والسعة فى النقل والرواية) وفي مقدمة حديثه يقول (جميع ما ذكرناه فى هذا الكتاب من الاخبار عن النبى ﷺ ، ثم عن الصحابة وعن التابعين وتابعيهم ، رسمناه حفظا وسقناه على المعنى ، الا يسيرا اتفق وجوده فى أيدينا وقرب تناوله منا من أخبار فيها طول فاننا نقلناها من مواضعها وما بعد علينا فلم نفقه ، ولم نشغل همتنا به فما كان فيه من صواب ، وبيان وتثبت فمن الله تعالى بحسن توفيقه ، وقوة تأييده ، وما كان فيه من خطأ وعجلة وهوى فمنا بالسهو والغفلة)[3] .

إن عذرنا فى نقل هذه العبارة - على طولها - هو توضيح منهج الصوفية - وهذا أحد شيوخهم الأوائل الكبار - فما بال المتأخرين؟ .

لقد تمخض عن هذا المنهج اتساع الشقة بين الصوفية شيئا فشيئا بينهم وبين المنهج السلفى الصحيح .

ومع معرفة النووى بما قاله العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم اتفقوا عليه من جواز العمل بالحديث الضعيف فى فضائل الاعمال ما لم يكن موضوعا ، إلا أنه اختار

---

(١) النووى . بستان العارفين ص ٤

(٢) النووى . شرح النووى على صحيح مسلم (على هامش شرح القسطلانى على البخاري) ط بولاق ١٣٠٤ هـ

(٣) المكى . قوت القلوب جـ ١ ص ١٧٦ .

لنفسه الطريق الشاق ، طريق نقد الأحاديث وانتقاء الصحيح منها لما لاحظة من استفحال خطر الاخذ بالاحاديث الضعيفة وظاهرة وضع الاحاديث . وفى كتابه (شرح الأربعين النووية) يصرح بأنه التزم فى هذه الأربعين (أن تكون صحيحة ومعظمها فى صحيحى البخارى ومسلم)[1] كذلك فى كتابه (الاذكار) ينبه القارئ الى هذه القاعدة فيقول واقتصر فى هذا الكتاب على الاحاديث التى فى الكتب المشهورة التى هى أصول الاسلام وهى خمسة صحيح البخارى وصحيح مسلم وسنن أبى داود والترمذى والنسائى وقد أروى يسيرا من الكتب المشهورة غيرها وأما الاجزاء والمسانيد فلست أنقل منها شيئا إلا فى نادر من المواطن ولا أذكر من الأصول المشهورة غيرها وأما الاجزاء والمسانيد فلست أنقل منها شيئا الا فى نادر من المواطن ولا أذكر من الاصول المشهورة أيضا من الضعيف الا النادر مع بيان ضعفه ، وانما أذكر فيه الصحيح غالبا)[2].

إنه رأى أن منهج مثل المكى ـ الذى ربما تقيد به الغزالى بعده أيضا ـ قد أدى الى أنه تمخض عنه خلق ألوان من العبادات وأنواع من الأوراد والأذكار والشطح الصوفى لم ترد لا فى الكتاب ولا فى السنة ، وهذا هو تفسير النووى لحرصه على تخصيص مؤلفات له يقيمها على نمط واحد ليعالج هذه الاضافات التى وضعها الصوفية ، واكتفى بأن سجل الأحاديث تحت أبوابها المختلفة دون أن يتدخل الا بشرح الغامض من الكلمات التى يرى أنها تحتاج الى تفسير لغوى فيبين المقصود منها كما نلاحظه فى كتابه السالف الاشارة اليه . وهذا ما فعله أيضاً فى كتابه (الأذكار) إذ تابع فيه ابن السنى [3] فى كتابه (عمل اليوم والليلة) وأوضح فى مقدمة كتابه المنهج الذى تقيد به كما أسلفنا ، ثم صرح بأنه ينقل عن ابن السنى فيقول (لانى سأنقل من كتاب ابن

---

(١) النووى . شرح الأربعين ص ٣

(٢) النووى الأذكارص ٣

(٣) التعريف بالسنى هو الإمام الحافظ الثقة أبو بكر أحمد بن محمد بن أسحق الدينورى المشهور بابن السنى ولد في حدود سنة ثمانين ومائتين ومات في أخر سنة أربع وستين وثلثمائة – وهو الذى اختصر سنن النسائى الذهبى : سير أعلام مخطوط المجلد العاشر القسم الثانى ورقة ٢٠٩ ومصنفه (عمل اليوم والليلة) مطبوع بالهند دائرة المعارف العثمانية وظهرت الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨ هـ.

السنى إن شاء الله تعالى جملا فأحببت تقديم اسناد الكتاب وهذا مستحسن عند أئمة الحديث وغيرهم)[(١)] .

ويفصح لنا شيخنا الزاهد عن أسباب اختياره لهذا المنهج ، فيقول (إن هذه الامة زادها الله شرفا بعلم الإسناد الذى لم يشركها فيه أحد من الأمم على تكرر العصور والآباد)[(٢)] .

ولا جرم أنه عثر فى الآيات والأحاديث على ما يدعم به منهج الزهاد وأرباب القلوب فقدمها فى اطار القيم التى يدورون حولها ويهتمون بها . فإذا ما صحبناه فى تنظيمه لابواب كتاب (رياض الصالحين) قرأنا له أبوابا بالعناوين التى يتخذها الصوفية والزهاد مقامات روحية ، يتدرجون فيها فى طريق وصولهم الى الله . ولكنه لم يتقيد بنظامهم الذى يتدرج بالسالك من حال الى حال ، ، من مقام الى مقام ، ونظرة مقارنه بين ابن عربى مثلا وبينه كفيلة بتبيان الاختلاف بين المنهجين ، فان ابن عربى يبين الغرض من تأليف رسالته المسماه (كتاب الاسرار الى مقام الاسرى) ، فبعد الكشف عن قصده (اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكونى الى الموقف الازلى)[(٣)] يقول (وبينت فيه - أى كتابه - كيف ينكشف الكتاب بتجريد الأبواب لأولى البصائر والألباب وإظهار الأمر العجاب بالإسراء إلى رفع الحجاب)[(٤)] .

أما النووى فإن غرضه جمع مختصر من الأحاديث الصحيحة (مشتملا على ما يكون طريقا لصاحبه الى الآخرة ومحصلا لآدابه الباطنة والظاهرة)[(٥)] فهو لا يخرج عن تسجيل قواعد السلوك الإسلامية منتقاه من مصادرها - فيبدأ كما مر بنا بآيات الكتاب ثم الحديث - ويختار أسماء لابوابه مشابهة لما كان الصوفية يدورون حولها متخذين أياها متكأ لمذاهبهم . إننا نقرأ له عن الاخلاص والتوبة والصبر والصدق والمراقبة والتقوى والمجاهدة ، جنبا الى جنب مع الأحاديث التى تحث على الازدياد من

---

(١) الاذكار ص ٨ .

(٢) النووى شرح صحيح مسلم جـ ٢ ص ٢

(٣) ابن عربى . رسائل ابن عربى (كتاب الاسرار الى مقام الأسرى) ص ٢

(٤) المصدر السابق والصفحة .

(٥) النووى . رياض الصالحين ص ٣ .

الخيرات ، وتأمر بالمحافظة على السنة وآدابها . ثم يتناول موضوعات الخوف والرجاء والبكاء من خشية الله . كذلك يتحدث عن الزهد فى الدنيا مع تناوله لموضوع فضل الغنى الشاكر . كل هذا دون تعليق منه الا فى القليل النادر وإنما يكتفى بتقديم النصوص لأنها خير دليل على وضوحها بذاتها .

ويسترعى انتباه الدارس أنه ضمن كتابه نظرية الجهاد ، وهى تحتل مكانتها فى تآليف السلفيين بصفة عامة ، وقد علمنا كيف كان الزهاد الأوائل يحرصون على المرابطة فى الثغور ، وكان النووى مخلصا لمنهجهم العملى ، فإنهم كأهل ارادة تطلعوا كغيرهم من المسلين فى الصدر الاول للوصول الى الله تعالى عن طريق الشهادة مستندين الى تعاليم الكتاب والسنة فإن (الآيات فى الباب كثيرة مشهورة) ، وأما الأحاديث فى فضل الجهاد فأكثر من أن تحصر)(١) .

وهكذا يبرهن لنا النووى أن المنهج الذى دعم به المذهب كان أحفظ لقواعد السلوك عند سلف المسلمين من منهج الصوفية ، لأن المناهج المتعددة التى سلكها هؤلاء فى المعرفة ، وسلوكهم طرق الاحوال والمقامات ، وحرصهم على نبذ الحياة والعزلة عنها ، كل هذا أدى الى إقامة مبادئ أخلاقية - كما هو مشاهد عند الغزالى مثلا - ولكنهم من ناحية أخرى افتقدوا بمناهجهم أحد مقومات الإسلام الايجابية ، ونعنى به الجهاد .

ولكن السالكين مسلك الزهد الإسلامى السلفى ، استطاعوا بمحافظتهم على منهجهم المتقيد بالكتاب والسنة من إعادة هذا الركن الهام - أى الجهاد - سيرته الاولى (فالجهادرهبانيةالمؤمنين)(٢) .

الزهدوالتوكل:

اختار النووى طريق الزهد لأنه يرى أن الدنيا هى دار النقاد لا دار الخلود مستندا الى ما يذكره من (قواطع النقول وصحائح العقول) . فضلا عما يقضى به (الحس والعيان حتى لم يقبل لوضوحه الى زيادة فى العرفان)(٣) .

---

(١) النووى . رياض الصالحين ص٢٣٣

(٢) النووى . شرح الصالحين ٣٨

(٣) النووى . بستان العارفين ص ٣ .

من أجل هذا فان أعقل الناس عنده هم الزهاد ، فهم العاملون بماجاءت به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المحذرة من الركون الى الدنيا أو الأعتماد عليها.

ويعرف النووى الزهد بقوله (الزهد ترك مالا يحتاج إليه فى الدنيا وان كان حلالا والاختصار على الكفاية والورع ترك الشبهات)[1] .

من هذا التعريف نستنتج أنه يرى الاكتفاء بالضرورى لانه فى فقرة أخرى يقول (الدنيا المذمومة طلب للزائد على الكفاية)[2] . ويفسر قول الله تعالى (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين ـ الأية) بأن المعنى ينصرف الى طلب التوسع والتبسط ، أما الفرح بالزائد من الحلال فهو مذموم اذا قصد به التفاخر والتطاول ، ويصبح هذا الفرع محمودا اذا كان يعبر بذلك عن صدى الايمان بأنه من فضل الله[3]

واذا ما صحبنا النووى فى حديثه عن الزهد فى الدنيا وما يقصده بهذه المعنى ، فاننا نراه يتخذ الموفق الوسط ، فيذهب الى القول بأن الزهد فى الدنيا هو (عدم ادخار متاعها وترك الاهتمام بشأنها والتفاخر والتكاثر)[4] .

وقد اتخذ من عبارة وردت عن عمار بن ياسر رضى الله عنه يقول فيها (ثلاث من جمعهن فقد جمع الايمان ، الانصاف من نفسك ، وبذل السلام للعالم والانفاق فى الاقتار[5] .

إن هذه الحكمة تتضمن أركان الأيمان كلها ، فالانصاف من النفس يتم عن طريق أداء حقوق الله وحقوق العباد عليها ونصيحتهاوصيانتها . والركن الثانى هو بذل السلام للناس جميعا وهو فضلا عما يدل عليه من التمسك بمكارم الاخلاق فانه يعنى أيضا صفاء النفس وخلوها من الاحقاد والاحتقار للناس .

بقى الركن الثالث الذى استدل به النووى على معنى الزهد .

---

(١) النووى . شرح الأربعين ص ٧٢.

(٢) المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر ص ٧٣ .

(٤) بستان العارفين ص ٣٤ .

(٥) المرجع السابق ص ٣٤ .

وقد تعجب لان العبارة تشمل هذه الآفاق الممتدة من الحديث عن حقوق الله والناس الى تناول (الانفاق فى الإقتار) فكأن النووى يحاول بتفسيره أن يتخذ الزهد أحد الدعامات التى يقوم عليها الايمان . وسرعان ما نجده يختار الأدلة المبرهنة على ذلك فى مجال التعريف بالمؤمنين مثل قوله تعالى **﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾** - وهي الآية التى تمدح المنفقين فى الإقتار أيضا لانه دليل على غاية الكرم.

فلا ينفق المرء إذن على أولاده أو السائلين أو فى طاعة الله تعالى - مفضلا هذه الأغراض عن نفسه - إلا وهو متوكل على الله حق التوكل معتمدا على سعة فضله واثقا فيما له من رزق مضمون ، زاهدا فى الدنيا عازفا عن جميع الاموال فيها فجمع النووى هنا بين الايمان والتوكل والزهد .

وإذا كان أحد أطراف الزهد هو التوكل ، فان زاهدنا فى فكرته عن التوكل يدحض آراء الجبريين من أصحاب وحدة الوجود وغيرهم لانه عظم قواعد الأمر والنهى ، فالاستقامة عنده هى (ملازمة الطريق بفعل الواجبات وترك المنهيات)[1] . واذا كان الامر كذلك فان الاخذ بالأسباب أصبح لازما (للفرار من أسباب العطب الى أسباب السلامة)[2] .

ويظهر اتجاهه فى تفسير التوكل عند شرحه لحادثة رفض عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، دخول قرية عمواس بأرض الشام مع باقى المسلمين . وأمره لهم بالرجوع خوفا من وباء الطاعون المنتشر بها بعد أن استمع لحجة كل من الناصحين بدخولها والآخرين الذين رأوا الرجوع . فقد أخذ عمر بن الخطاب بالرأى الثانى ورجع . ثم اتضح له موافقة تصرفه مع نص الحديث . ويذهب النووى الى صحة موقف كل من الفريقين لان (حجة الطائفتين واضحة مبينة فى الحديث وهما مستمدان من أصلين فى الشرع أحدهما التوكل والتسليم للقضاء والثانى الاحتياط والحذر ومجانبة أسباب

(١) النووى . شرح الاربعين النووية ص ٥٤

(٢) نفس المصدر ص ٥٢

الالقاء باليد الى التهلكة)[1] ولكنه يعود فيستخرج من تصرف عمر دليلا على صحة عقيدته ، فى أن الرجوع لا يرد المقدور (وإنما معناه أن الله تعالى أمر بالاحتياط والحزم ومجانبة أسباب الهلاك)[2] .

ويظهر رأى النووى أيضا بصورة أوضح فى شرحه للأحاديث التى تتناول موضوع القدر، اذ أن هذه الاحاديث لا تأمر بترك العمل والاتكال على (ماسبق به القدر بل توجب الاعمال والتكاليف التي ورد الشرع بها)[3] .

الاقتصاد فى الطاعة :

يبدو أن النووى رأى من مظاهر الغلو فى العبادات بواسطة الصوفية حوله ما دعاه الى إفراد باب خاص بهذا العنوان سماه (الاقتصاد فى الطاعة) ، وهو يرى أن العبادات (خلاف الشرع مردودة)[4] وينقد بقسوة بعض الجاهلين من المجتهدين فى عبادة أو علم [5] . أضف الى ذلك أن له موقفاً خاصاً تجاه التقرب بالنوافل .

ويظهر لنا أن القضية كانت مثار مناقشات بين الصوفية من جهة والفقهاء والمحدثين من جانب آخر . وقد سجل هذا ابن الجوزى فى موسوعته (تلبيس ابليس) نماذج عديدة من مظاهر هذه الاختلافات ، تجتزئ منها نبذا تصلح موضوعات مشتركة بين الفقهاء والزهاد لان القضية كان لها جانب فقهى فضلا عن الناحية التى اجتذبت الزهاد والصوفية .

يعدد ابن الجوزى بعض المواضع التي لبس فيها ابليس على بعض المتعبدين فمنهم من أكثر صلاة الليل ثم ينام قبيل الفجر بسبب التعب فتفوته ، ومنهم من يستمر صائما أبداً (وقد لبس جماعة من المتعبدين فتراهم يصلون بالليل والنهار ولا ينظرون فى اصلاح عيب باطن ولا فى مطعم . والنظر فى ذلك أولى بهم من كثرة التنفل)[6].

---

(١) شرح مسلم جـ ٥ ص ٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٧٢ .

(٤) النووى . شرح الأربعين ص ٢٣

(٥) شرح مسلم جـ ٥ ص ١٣٣

(٦) ابن الجوزى . تلبيس ابليس ص ١٣٨ ينظر أيضاً ١٣٦ ، ١٣٩

وقد اكتفى ابن الجوزى بالنقد ، أو بمعنى أدق تظهر نـظريته النقدية غالبة على منهجه لقد هاجم الصـوفية لغلوهم وتشددهم فى العبادات دون أن يقدم لنا البديل الـصحيح إلا فى شكل شذرات متفرقة . أمـا النووى فقد طرح الموضـوع بمنهج الفقهـاء وعلماء الحديث معا . لأنه هو نفسه كان فقيهـا ناقدا للرجال حريصا على بيان صحة الاحاديث وما يخفى ويشكل من معانيها وضبط ما يحتاج الى تقييد (حذرا من التصحيف وفراراً من التغييـر والتحريف)[١] هذا التغيير والـتحريف الذى ظلت المصـادر الصوفيـة تتناقله دون تحـرى الدقـة فى النقل والـغض عن مـراعـاة شـروط الـرواية كـمـا رأينـا المكى والغزالى، بل كان السلمى يشتهر بأنه (يضع للصوفية الاحاديث)[٢] .

ولقد بينت المصادر كيف كان الرسول ﷺ يقوم الليل ويكثر من العبادة وهو الذى غفر له مـا تقدم من ذنبه وما تأخر ، ولكنـهـا من الواجبات التى اختص بهـا وحده (قالوا والحكمة منه زيادة الزلفى والدرجات العلى فلم يتقـرب المتقربون الى الله تعالى بمثل ما افترض عليهم كما صرح به الحديث الصحيح)[٣].

أما صحابته ﷺ فقد حاولوا قدر جهـدهم التأسى به والاقتداء بفعله ﷺ . واشتط بعضـهـم فأراد التجاوز ، فـقد هم عثـمان بن مظعون وعلى وأبو ذر الغـفارى رضى الله عنهم أن يختصوا زهدا فى النساء فنهاهم الرسول صلوات الله عليه .

ويبدو أن عثمان بن مظعون هو صاحب الفكرة لانه طلب من الرسول أن يأذن له فى الاختصاء والسـياحة والتدهب فلم يفعل وأجـابه بأن (اختصاء أمتى الصيـام .. وسياحة أمتى الجهاد في سبيل الله .. وترهب أمتى الجلوس فى المساجد لانتظار الصلاة[٤] .

وهناك عدد كبير من الصحابة امتازوا بـالاكثار من الصلاة والصيام فوصفوا زيد بن خارجة بأنه كان (أطولنا صلاة ، وصومنا في اليوم الحار) [٥] كما سرد

---

(١) النووى . بستان العارفين ص ٥

(٢) ابن الجوزى . تلبيس ابليس ص ١٥٩ .

(٣) النووى . تهذيب الاسماء واللغات جـ ١ ص ٣٨ ط المنيرية .

(٤) الشـاطبى . الاعتصام جـ ٢ ص ٦٣ (وفى ص ٦٠ يذكر الشاطبى أن الذين طلبوا التصريح لهم بالاختصاء هم أبو بكر وعمر وعلى وابن مسعود وعثمان بم مظعون والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبى حذيفة) .

(٥) الاستيعاب ق ٢ ص ٥٤٩

أبو طلحة الانصارى الصوم بعد النبى ﷺ أربعين سنة [1] .

كما نجد من حاول الاقتداء بالرسول ﷺ فشق على نفسه لكى ينال الثواب .

فقد وصف أبو الدرداء الصيام في اليوم الحار فيقول (لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ فى بعض أسفاره فى اليوم الشديد حتى أن الرجل يضع من شدة الحر يده علي رأسه وما في القوم صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحه[2].

ولكن الرسول صلوات الله عليه ، اشفاقا منه على المسلمين ، كان ينهى عن الافراط فى العبادات ويدعوهم الى التوسط فى أمورهم ، اذ لما علم أن عبد الله بن عمرو بن العاص يسرد الصوم ولا ينام بالليل نصحه أن يخفف لأن لعينيه عليه حقا ولأهله عليه حقا ، وطلب منه أداء صيام داود أويصوم يوما ويفطر يوما [3] كذلك فعل - ﷺ - مع صحابى آخر هو كهمس الهلالى - رضى الله عنه - وسأله (ومن أمرك أن تليف نفسك؟) عندما لاحظ ضمور بطنه ونحول جسمه وأقنعه بأن يكتفى بصيام ثلاثة أيام من كل شهر ، وكان هذا الصحابى يبدى مقدرته على الاستزادة [4] .

ولما ذهب أحد أصحابه الى الجبل ليتعبد معتزلا الناس نهاه الرسول ﷺ عن ذلك ، وفضل على العزلة المرابطة دفاعا عن ديار الاسلام ، ونصحه بقوله (فلصبر أحدكم ساعة من نهار فى بعض مواطن الاسلام خير من عبادته خاليا أربعين عاما)[5] .

وإلى جانب المظاهر التي رأيناها عند السلف ، أقر الرسول صلوات الله عليه أحد أصحابه عندما أخبره بأنه يكتفى بالفرائض فحسب لا يزيد عنها ولا ينقص فقال الرسول ﷺ (أن يصدق يدخل الجنة)[6] .

ولهذا كله كان النووى يميل الى القول بالاقتصاد فى الطاعة مقدما الاحاديث التي تنهى عن التشدد فى غير موضع التشدد ، وتمنع الصيام الدائم أو الصلاة دون راحة أو

---

(١) نفس المصدر ق ص ٥٥٤ .

(٢) المصدر نفسه قسم ٣ ص ٩٠١

(٣) نفس المصدر ص ٩٥٧

(٤) ابن عبد البر الاستيعاب ق ٣ ص ١٣٣٤

(٥) المصدر نفسه ص ١٢٣٩

(٦) الاستيعاب ق ٢ ص ٧٥٣.

الامتناع عن الزواج طبقا للحديث (فمن رغب عن سنتى فليس منى)[1] .

ويبدو أن هذا الاتجاه هو الغالب على زهاد السلف مقابل مظاهر الغلو التى ذهب اليها الصوفية ، فقد وضعت الفرائض على وجه التيسير (يشترك فيه القوى والضعيف والصغير والكبير والحر والعبد والرجل والمرأة)[2] ويذهب الشاطبى الى أن (التوسط والأخذ بالرفق هو الأولى والأحرى بالجميع وهو الذى دلت عليه الأدلة ، دون الايغال الذى لا يسهل مثله على جميع الخلق ولا أكثرهم ، إلا على القليل النادر منهم)[3] .

ولايعوزنا تقديم الأدلة من واقع النصوص على مدى اتساع دائرة الاسلام حتى يأخذ المسلمون من العبادات ـ الزائدة عن الفرائض ـ بما يطيقون ، حسب اختلاف قدراتهم وظروفهم بل يذهب ابن حزم فى هذا المجال الى أبعد من هذا فيرى أن من أدى الفرائض المأمور بها واجتنب المحارم المنهى عنها ولم ينس الفضل فيما بينه وبين الناس فقد وقع عليه اسم الاحسان [4] وقد عزز النووى ما رآه من الأخذ بالوسط فى آيتين اختارهما مقدمة لعنوان (باب الاقتصاد فى الطاعة) بقوله تعالى (طه، ما أنزلناعليك القرآن لتشقى [5] وقوله عز وجل (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر).

ولكن ما القول فى موقف من أخذ نفسه بما هو شاق فى العبادات من الصحابة ؟ لا نستطيع أن نتبين موقف النووى من هذه القضية لانه كما قلنا يكتفى بايراد الآيات والأحاديث الدالة على ما يعالجه من موضوعات ، وان كان أحيانا يدلى برأيه فى شكل لمحات موجزة أثناء شرحه لها فمن ذلك مثلا أنه أورد أحد الحاديث المتصلة بالاقتصاد فى الطاعة ونصه (إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد الا غلبه فسددوا وقاربوا وابشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشئ من الدلجة)[6] .

---

(١) النووى . رياض الصالحين حديث رقم ١٤٣

(٢) الشاطبى . الاعتصام جـ ٢ ص ١٩ .

(٣) نفس المصدر ٤٣ .

(٤) ابن حزم . طوق الحمامة ص ١٥٤.

(٥) ١ - ٢ طـــة

(٦) النووى . رياض الصالحين ص ٣٩ حديث ١٤٥

فبعد أن شرح شيخنا مفردات الكلمات في الحديث قال (ومعناه استعينوا على طاعة الله عز وجل بالاعمال في وقت نشاطكم وفراغ قلوبكم بحيث تستلذون العبادة ولا تسأمون وتبلغون مقصودكم[1]ونفهم من شرحه أنه - مع أخذه بالطريق الوسط - فانه لا يمانع في الاكثار من الطاعات بشرط التقيد بمعنى الحديث الأنف الاشارة إليه .

وهذا يذكرنا بما يذهب اليه شيخ سلفي آخر - وهو الشاطبي - اذ أنه طرح للبحث نفس المسألة ، وقارن بين التوسط في العبادات وبين الأخذ بما هو شاق منها - إذ أن النصوص تؤيد هذا وذلك كما قدمنا ، ثم استطاع أن يعثر على الاحتمالات الصحيحة لموقف السلف فيقول (ولم يعدهم أحد بذلك مخالفين للسنة بل عدوهم من السابقين ، جعلنا الله منهم)[2].

ويتخلص رأيه في احتمالات ثلاثة هي إما أن الشاق بالنسبة لنا كان سهلا يسيرا لهم، وقد التزموا به على سبيل الدوام والاستمرار عملا بالسنة والطريقة العامة للمكلفين . أو يحتمل أنهم أدوا هذه العبادات على نية المبالغة فيما استطاعوا ولا بقصد الألتزام فيستطيع أحدهم بذلك تركه اذا وقع في حرج لان المندوب لا حرج في تركه . أما الاحتمال الثالث فان اختلاف القدرة من حيث الطاقة الجسمية أو العزيمة أو اليقين بالموعود كل هذه الامور تجعل من المشقة أمر نسبيا[3] .

والآن ، وبعد عرضنا لنظريات الزهد والتصوف قبل ابن تيمية ، حق علينا الانتقال الى بحث الاتجاهات الوجدانيه لبعض تلاميذه ، وهو موضوع دراستنا في الباب الآتى

= الغدوة . السير أول النهار والروحة آخر النهار والدلجة آخر الليل وهذا استعار وتمثيل ومعناه أن المسافر الحاذق يسير في هذه الأوقات ويستريح هو ودابته في غيرها فيصل الى المقصود بغير تعب والله أعلم . المصدر نفسه ص٤٠

(١) النووي . رياض الصالحين ص ٣٩ حديث رقم ١٤٥

(٢) الشاطبي . الاعتصام جـ ٢ ص ٣٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٠ – ٤٣



الباب الثانى

امتداد المذاهب

***(نظريات تلاميذ ابن تيمية)**

١ – ابن القيم :

– ابن القيم وشيخه

– المنهج

– تعريفه للتصوف

– تحسين الخلق مع الخلق

– الطريق الصوفى

– الآيات العيانية – أو العالم الكبير

– الانسان – أو العلم الصغير

– منازل العبودية

٢ – ابن مفلح ٨٤١

– موقفه من الصوفية

– الزهد

– آثار العبادات

٣ – ابن رجب :

– نقده لاتجاهات التصوف

– معنى الزهد

– المحبة

– التوكل

---

* خصصنا كتابا كاملا عن (ابن تيمية والتصوف) طبعة دار الدعوة بالاسكندرية – صفر ١٤٠٣ ديسمبر ١٩٨٢

مات ابن تيمية وخلف بعده تلاميذ فى فروع العلوم الاسلامية المتعددة ، نذكر منهم ابن القيم (٧٥١هـ) الذى لازم شيخه طويلا وابن كثير (٧٧١هـ) المفسر والمؤرخ وعالم الحديث ، والذهبى المؤرخ وناقد الرجال العظيم ، وابن مفلح الذى عرف بكتابه (الاداب الشرعية) ، وابن رجب الذى ترسم خطى زهاد المحدثين .. وغيرهم ممن التزموا المنهج السلفى وأثر فيهم الشيخ الكبير .

وسنقتصر فى دراستنا على تلاميذه الذين اهتموا بالجانب الروحى : منهم ابن القيم (٧٥١هـ وابن مفلح ٧٦٢هـ وابن رجب ٧٩٥هـ) بادئين بالأول :

أولا : ابن القيم

أصبح ابن القيم من أبرز تلاميذ ابن تيمية ، وربما أبرزهم من ناحية صلته به كتلميذ ، إذ لا يذكر اسمه عادة الا ويلحق به شيخه فيقال (إنه تلميذ ابن تيمية) ، وربما أدى الى ذلك صحبتهما الطويلة وكثرة ترديد ابن القيم لإسم شيخه فى مؤلفاته والتقائه معه فى كثير من آرائه .

وقد لازم ابن القيم شيخه زمنا طويلا ولعل هذا هو سبب تأثره به فى كثير من المواطن كما سنرى - يقول ابن كثير (لما عاد الشيخ تقى الدين بن تيمية من الديار المصرية فى سنة ثنتى عشرة وسبعمائة لازمه الى أن مات الشيخ فأخذ عنه علماً جماً)[1] لقد كان ابن تيمية هو المدافع الكبير عن المدرسة السلفية ، إذ خاض المعارك الكلامية ، وناقش الفلاسفة وأظهر تهافت التصوف الفلسفى من وجهة النظر الاسلامية ، ودافع عن الطريقة المحمدية الإيمانية لانها طريق السلوك الإسلامى الصحيح .

وأتى تلميذه ابن القيم ووجد الطريق ممهدا ، واعتنق أفكار شيخه فى أغلب المسائل الكلامية والفقهية ، وعرف عنه الطريقة المحمدية الايمانية التي دافع عنها بكل الوسائل ومع هذا فاننا لا نستطيع القول بأن هناك مطابقة تامه بين المنهجين فى عرضهما للتصوف ، ~~لان ابن القيم تفرد هناك مطابقة تامة بين المنهجين فى عرضهما للتصوف .~~
لان ابن القيم تفرد بطابعه الخاص ، وأكثر من الكتابة فى الموضوع ، فان (له التصانيف

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٣٤ .

والتآليف التي فى علوم الشريعة والحقيقة)[1] .

وربما يعد أهم تصانيفه فى هذا الصدد هو كتاب (مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين) الذى شرح فيه كتاب (منازل السائرين) للهروى الانصارى .

واذا ما امتدت نظرتنا لتشمل باقى تآليفه ، فاننا سرعان ما يتبين لنا أنه كتب فى التصوف بنفس العناية والدقة التى كتب بهما فى الفقه والحديث والتفسير وغيرها ، ومن العجب إنه كتب فى الطب وعلوم التنجيم أيضا ، فكان يرد على المنجمين والمتنبئين باسهاب يدل علي إحاطته بعلومهم . كما أن له أبحاث فى اللغة ، ولهذا يقول عنه ابن كثير (فصار فريد ا فى بابه فى فنون كثيرة ، مع كثرة الطلب ليلا ونهاراً)[2] .

وهكذا فانه كتب فى التصوف مثلما كتب فى باقى الموضوعات ، فان له (من التصانيف الكبار والصغار شيئا كثيرا ، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا [3] . ولا يغرب عن بالنا أنها كانت علوم عصره ، وهى مثار عناية كبار مفكرية - وهو منهم - فلا غرو أن يعالج التصوف ، وتصبح له هذه النظرات العميقة فى الأحوال والمقامات حتى ليخيل للقارئ انه أصبح صوفيا .

وقد عرف ابن القيم بشغفه فى طلب العلم (اقتنى من الكتب مالا يتهيأ لغيره تحصيل عُشْره من كتب السلف والخلف[4] ، فلا يستغرب اذن كتابته فى الموضوع ملتزما بنفس الاصطلاحات الصوفية ، فقد كانت تحت يده مكتبة ضخمة ، عكف على الاطلاع عليها في الليل والنهار - كما يذكر عنه ابن كثير . ولا جرم انه كان يبحث ويدرس قبل أن يكتب ، فكانت كتاباته تنم عن جهد حقيقى ، استطاع به أن يستوعب اصطلاحات القوم ، ويفهم معانى أدق الخطرات ، ويشاركهم فى التعبير عنها بلغتهم .

وكان ابن القيم يميل بطبعه الى الإكثار فى العبادة ، ويرى فيها متعة الحقيقية ، اذ

---

(١) ص ٣٥ - ٣٦ من كتاب الرد الوافر على من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر محمد بن أبو كبر بن ناصر الدين (٨٤٢ هـ)

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٣٤

(٣) البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٣٥

(٤) ن . م . ص ٢٣٥ .

يصفه ابن كثير بأنه (كانت له طريقة فى الصلاة يطيلها جدا . ويمد ركوعها وسجودها ، ويلومه كثير من أصحابه فى بعض الاحيان فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك)[1] ثم يصفه بقوله (ولا أعرف فى هذا العالم فى زماننا أكثر عبادة منه)[2] .

ويبدوا انه رأى فى الصلاة التعبير الحقيقى عن العبودية لله ، والعبودية حسب تعريفه إياها تجمع أصلين (غاية الحب بغاية الذل والخضوع)[3] . كما اجتذبه مشهد العبودية لله ، والشوق إلى لقائه والابتهاج والفرح والسرور به ، عز وجل[4] .

وظهرت آثار هذه العبادة فى كتبه مما نقرأ له من تعبيرات صادقة تنم عن الإحساس بالتجربه ونراه فى وصفه للزاهد المحب لله كأنه يصف نفسه ، فيذهب إلى أن الزاهد المحب يزهد فى حب ما سوى الله ، والحياء يتولد من الحب ، لان ما لا يكون عن محبة ، فهو خوف وفقر الأرواح الى محبوبها - وهو الفقر فى الحقيقة - أما الغني فإنه غنى الطلب لحصول محبوبه (وكذا الشوق إلى الله تعالى ولقائه)[5] .

وهكذا . كلما تقدمنا معه فى الوقوف على نبضات قلبه وومضات روحه ، سيقابلنا الكثير ، لا سيما عند تناوله لمنزلة المحبة الالهية .

أما الان فاننا سنبدأ بالحديث عن مواضع الاتفاق مع شيخه بنظرة مقارنة . ثم نتبع ذلك بتوضيح الطريق الصوفي عنده على وجه الاجمال كمقدمة لتفصيل معالم هذا الطريق .

ابن القيم وشيخه :

اذا حاولنا المقارنة بين آراء ابن القيم وشيخه فاننا نلاحظ ارتباطا فى المنهج والنتائج فان المنهج قائم على أساس أن القرآن يتضمن أدلة عقلية للرد على الفلاسفة والمتكلمين نفاة الصفات والافعال[6] .

وانه ينبغى الاخذ من مشكاة النبوة فى كل ما يتعلق بالعقائد والعبادات وقواعد

---

(١) ن . م ص ٢٣٥
(٢) ن . م . ص ٢٣٥
(٣) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ص ٧٤
(٤) ن . م ص ٤٣٠
(٥) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ٣ ص ٢٦
(٦) ابن القيم الجيوش الإسلامية ص ٣٤ – ٣٥.

السلوك ، لأن المنهج النبوى يغنى عن آراء الرجال ، فان (العقول المؤيدة بالتوفيق ترى أن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق للعقل والحكمة)[1] .

كما أن القيم يؤيد شيخه فيما يتصل بمعرفة الله بالفطرة ، وقد بعث الله الرسل (مذكرين بما فى الفطر والعقول مكملين له)[2] ، ويتفق فى الرأى بأن (القلب هو أداة النظر)[3] .

يبدأ إذن طريق السالكين إلى الله تعالى عند كليهما من تحديد المطلوب أولا (فالله سبحانه هو المطلوب المعبود المحبوب وحده)[4] .

وثمة تشابه أيضا فى مواقفهما ازاء الاحداث ، فقد ظهر من دراسة سيرة ابن القيم أنه سجن مع شيخه ، وهذا يعطينا دليلا على اقتران العلم بالعمل عند كليهما . وقد اتخذ هذا الموقف من مبدأ اسلامى هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى ينبغى ألا يظل حبيسا داخل اطار النظر والعقيدة بل يجب أن يتحول الى تنفيذ فعلى .

من أجل هذا ، كان شديد النقد للاتجاه الصوفى فى عصره الذى أدى بالبعض الى ترديد الاذكار وأقامة الصلاة ، وأداء الصيام وسلوك طريق الزهد فى الدنيا ، والانقطاع عنها ، معطلين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فوصفهم بأنهم أقل الناس دينا (فان الدين هو القيام لله بما أمر به)[5] .

ويمضى فى هذا النقد فيذهب الى أن ترك الامر بالمعروف أعظم من ارتكاب النهى، أو بعبارة أخرى فان (تارك حقوق الله التى تجب عليه ، أسوأ حالا عند الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من مرتكب المعاصى)[6] .

ويبدو تأثره بشيخه فى هذه العبارة التى تنم عن استنكار شديد بسبب التقصير في تنفيذ أحد المبادئ الهامة فى الاسلام ، ولا تخلو أيضا من حدة نلاحظها عند شيخه عند انكاره على المخالفين ـ أمثال نصر المنبجي وأتباعه ـ فيقول (وأى دين ؟ وأى خير فيمن يرى محارم الله تنتهك ، وحدوده تضاع ، ودينه يترك ، وسنة رسول الله ﷺ يرغب

---

(١) ابن القيم : الفوائد ص ١٠١

(٢) ابن القيم : التبيان فيأقسام القرآن ص ٢٥

(٣) ابن القيم : الفوائد ص ٤

(٤) ابن القيم : طريق الهجرتين ص ٦٧

(٥) ابن القيم : أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١١٩

(٦) ابن القيم الموقعين جـ ص ١٩٩

عنها ؟ و هو بارد القلب ، ساكت اللسان ، شيطان أخرس ؟)[1] .

ولا يجد غضاضة فيوصفهم بما رآه من واقع أحوالهم ، حيث لا يلقون بالا الى مايحدث للدين ما دامت قد سلمت رياساتهم ومآكلهم ، فإذا ما نوزعوا فيها ، استعملوا مرتب الانكار الثلاثة : من اليد واللسان والقلب - مشيرا هنا الى بعض الشيوخ من أنصار نصر المنبجي وأمثاله ممن التفوا حوله بتأييد سلطان المماليك حينذاك - لان قلوبهم قد ماتت ، وعلامة موتها أنها لم تعد تغضب لله ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم ، بينما علامة حياة القلب هو على العكس من ذلك ، (فان القلب كلما كانت حياته أتم ، كان غضبه لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم أقوى ، وانتصاره للدين أكمل)[2] .

ويشير اليهم أيضا بسبب آخر ، فهم من آثر الدنيا من أهل العلم ، الذين يفتون بما يخالف الشرع لارضاء أرباب السلطان والحكم ، مع أن (أحكام الرب سبحانه وتعالى كثيرا ما تأتي على خلاف أغراض الناس)[3].

كذلك لم يبال بأن القلة المؤمنة تعاني من معارضة الكثرة لتمسكها بجانب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فأخذ يشد من أزرها موضحا أن العبرة ليست بالكثرة ، وانما بسلوك طريق الاسلام والسنة (وكن في الجانب الذى فيه الله ورسوله ﷺ ، وان كان الناس كلهم في الجانب الاخر ... وأكثر الخلق إنما يكونون من الجانب الآخر ، ولا سيما إذا قويت الرغبة والرهبة فهناك لا تكاد تجد أحدا في الجانب الذى فيه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم)[4] .

أما موقفهما من التصوف ، فقد تبين لنا أن ابن تيمية[5] قد عالجه كأحد الموضوعات التى تطرق اليها بالبحث ، انه لم يقف عنده الا من حيث النقد والمعارضة للتصوف الفلسفي ، واحياء تراث المضمون الروحى عند الزهاد والصوفية الأوائل . وهذا التفسير الذى يجده الباحث ملازما عند دراسة مؤلفاته ، فان أغلبها يحتوى على أكثر من موضوع ، اذ يدمج عادة نظرياته الكلامية والفلسفية والصوفية عندما يناقش مخالفيه ،

---

(١) ن . م . ص ١١٩ - ١٢٠.

(٢) ن . م ص ١٢٠

(٣) ابن القيم : الفوائد ص ٩٣

(٤) ابن القيم : الفوائد ص ١٠٨

(٥) ينظر كتاباً (ابن تيمية والتصوف .

فأصبح الطابع المميز له الجدل .
و إذا حاولنا المقارنه بينه وبين تلميذه ابن القيم ، فاننا قد لا نخطئ ، اذا قلنا أن الطابع الوجدانى هو المميز له .

إن ما لدينا من كتبه تمدنا بذخيرة وفيرة تفصح عن ميول هذا الشيخ نحو الزهاد والعارفين والسالكين الطريق الى الله ، ولكننا فى الوقت نفسه لا نستطيع القول بأنه صار صوفيا بحيث نضعه فى مصاف الهروى أو الجيلانى أو الغزالى . كل ماهنالك أن حياة الروح قد استهلكته ، ونرى فيما يوصف به من الاستغراق فى العبادات ما يشير الى ذلك ، ويؤيده أيضا تخصيصه لمؤلفات بأكملها لعرض التصوف كمدارج السالكين ، وطريق الهجرتين . أضف الى ذلك ما استوحاه من سيرة الرسول ﷺ طوال حياته ، فصحبه فى كل حركاته وسكناته ، وكتب السيرة ملتزما بالمنهج التاريخى الدقيق الذى يسرد الوقائع ولا يغفل عن وصف كافة التفاصيل ثم يستوحى منها الطريقة المثلى فى العقائد وقواعد السلوك .

ثم تأتى نظريته فى المحبة الالهية أيضا التي صار تكرارها وتأكيدها وبثها فى أغلب مصنفاته علامة مميزة لا يخطئها القارئ ، اذ يمكن القول بأن الطريق الصوفى عنده يبدأ من تحديد المطلوب المحبوب (فالله سبحانه هو المطلوب المحبوب وحده)[1] .

وهذا ما سنبينه عند حديثنا عن الطريق الصوفى عنده .

أما الآن ، فاننا سنحاول التعرف على سمات منهجه :

المنهج

كان ابن القيم مخلصا للمنهج السلفى من حيث احترامه للنصوص وتقديمها عما عداها ، ومن هذه القاعدة يقف مهاجما للمتكلمين وصوفية وحدة الوجود معا ، لانه ولو انه اختلفت بهما السبل ، فان متبع الخطأ ناجم فى رأيه عن التأويل والأسراف فيه فيقول (ثقلت عليهم النصوص فكرهوها ، وأعياهم حملها فألقوها عن أكتافهم ووضعوها ، وتفلتت منهم السنن أن يحفظوها فأهملوها) ثم ينتقل الى التخصيص بالإشارة الى كل من الرازى وابن عربى بقوله (فباعها بمحصل من الكلام الباطل ،

---

(١) ابن القيم : طريق الهجرتين ص ٦٧

واستبدل منها بالفصوص)[1] .

وفى تفسيره لقوله تعالى ﴿ **قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا** ﴾ يرى أن المقصودين بها أرباب العلوم والانظار التى لم يتلقوها عن مشكاة النبوة)[2].

وهنا يقدم ابن القيم حجة قوية فى ضرورة التمسك بالنصوص لإنها دائمة أبدا بينما تنمحى الآراء والنظريات بموت أصحابها لانها محكومة باعتبارات الزمان والمكان ، فيتساءل فى دهشة (أين الآراء التى نهى قائلها عن تقليده فيها ؟ - وربما يقصد أئمة المذاهب الفقهية الاربعة - وحض على النصوص التى فرض على كل عبد أن يهتدى بها ويتبصر ، وأين الاقوال والآراء التى اذا مات أنصارها والقائمون بها فهى من جملة الأموات الى النصوص التى لا تزول الا اذا زالت الأرض والسموات)[3] .

وقد نجد هنا المجال لنقدنا لابن القيم نفسه لانه فى عرضه للنظريات الصوفية ربما تساهل فى منهجه المقيد بالنصوص ، فأخذ ينتقل مع مشايخ الصوفية أو بالأخرى مع الهروى الانصارى فى الانتقال من مقام الى مقام ولكننا سرعان ما نعثر على اجابة الشيخ بقوله (على أن الترتيب الذى يشير اليه كل مرتب للمنازل لا يخلو عن تحكم ودعوى من غير مطابقة ، فان العبد اذا التزم عقد الاسلام ودخل فيه كله ، فقد التزم لوازمه الظاهرة والباطنة ومقاماته وأحواله)[4] .

فلم إذن نقيد شيخنا بهذه المقامات التى يرى أن وضعها بهذا الترتيب لا يخلو من تحكم ؟ هنا أيضا نرى ابن القيم يجيب برد يشير فيه الى فهمه لمواطن الطعن فى منهجه فيقول (ولكن لابد من مخاطبة أهل الزمان باصطلاحاتهم)[5] .

وفى مقدمة كتابه (مدارج السالكين) يوضح المنهج الذى يتبعه من تفسيره لقوله تعالى ﴿ **والعصر إن الانسان لفى خسر . الا الذين أمنوا وعملوا الصالحات** .

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٣٥ - ٣٥٦

(٢) ابن القيم : اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجمية ص ٣٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٣١ ومدارج السالكين ص ٥ جـ ١ .

(٤) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ١٣٨

(٥) نفس المصدر ص ١٣٩.

وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ ، فان الايات واضحة الدلالة على ن كل أحد خاسر (الا من كمل قوته العلمية بالايمان ، وقوته العملية الصالح ، وكمل غيره بالتوصية بالحق والصبر عليه)[1]

ونفهم من تفسير ابن القيم حرصه الشديد - كما فعل شيوخ المدرسة السلفية - على الصبغة العملية الى جانب الايمان ، وجعل القرآن مركز الدائرة فى منهاجهم ، بالاقبال عليه ، وتفهمه وتدبره (فالحقيقة والطريقة والأذواق والمواجيد الصحيحة كلها لاتقتبس الا من مشكلته ولا تستثمر الا من شجرته)[2] .

ويلحق به السنة . يقول ابن القيم (فكل علم أو عمل حقيقة أو حال أومقام خرج من مشكاة النبوة وعليه السكّة المحمدية بحيث يكون من ضرب المدينة فهو من الصراط المستقيم)[3] .

ومن أصل هذا التقسيم يتصل بنظريته عن حقيقة الانسان المستخرجة من القرآن ، حيث يستوحى منه بداية الخلق والتكوين فان ابن آدم قد خلق (من الارض وروحه من ملكوت السماء)[4] ، ولهذا يصبح المؤمن عنده من يستكفى (بالغذاء الايمانى عن الغذاء الحيوانى)[5] . وهو يعنى بكلمة الروح الواردة فى العبارة الأولى « الوحى » ،ويذهب الى أن الله تعالى سمى الوحى روحا فى الكتاب (لما يحصل به من حياة القلوب والأرواح ، ولا سبيل اليهما - أى الحياة والروح - الا على أيدى الرسل صلوات الله عليهم)[6] .

كذلك تقابلنا صيغ مختلفة يظهر فيه ميله للصوفية . انه يميل الى هؤلاء الذين يحرصون على تحقيق أعمال القلوب ومنازلها واحكامها ، وينصرفون بعد أداء الفرائض والسنن الى الاهتمام بصلاح قلوبهم وعكوفها على الله وحده (والجمعية عليه وحفظ

(١) نفس المرجع ص ٦

(٢) المرجع السابق ص ٧

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين ص ٥٨

(٤) ابن القيم : الفوائد ص ٧٩

(٥) ن . م ص ١٥٩ .

(٦) ابن القيم : اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٣٠.

الخواطر والارادات معه ، وجعلوا قوة تعبدهم بأعمال القلوب ، من تصحيح المحبة والخوف والرجاء والتوكل والانابة)[1] .

وغير هذا كثير مما احتوت عليه كتبه من سمات تضفى على منهجه الطابع الوجدانى وتقربه من التصوف السنى ، ولا سيما عند الأوائل لانهم (حائمون على اقتباس الحكمة والمعرفة ، وطهارة القلوب وزكاة النفوس ، وتصحيح المعاملة ، ولهذا كلامهم قليل فيه البركة وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة)[2] من أجل هذا ارتبط بهم ابن القيم واستشهد فى كثير من المواضع بالعبارات الواردة عنهم كقول الجنيد (مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة . فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به فى طريقنا)[3] . وذلك ليثبت أن الاوائل كانوا حريصين على اتباع النصوص .

غير أن هذا لا ينبغى أن يصرفنا عن حملاته الشديدة على الصوفية المتأخرين الذين عاصرهم ممن أعرضوا عن نصوص الوحى ، وخلعوها عن سلطان الحقيقة ، فقد استهدفوا لنقده الشديد لانهم عاملوا النصوص بغير ما يليق بها من الإجلال والاكرام ، وأخطأوا عندما ظنوا أن (المتمسك بالكتاب والسنة صاحب ظواهر ، وان المقدمين لنصوصهما جهال منقوصون[4].

ولم يفرق هنا بين تأويل المتكلمين وتأويل الصوفية ، فيتساءل متعجبا (أفيظن المعرض عن كتاب ربه وسنة رسوله ﷺ أن ينجو من ربه بآراء الرجال ؟ أو يتخلص من بأس الله بكثرة البحوث والجدال وضروب الاقيسة وتنوع الاشكال ؟ أو بالاشارات والشطحات وأنواع الخيال ؟)[5].

فكل من قام بتأويل النصوص اذن كان موضع نقده . أما (الزهاد والصوفية أهل الاتباع)[6] فقد كانوا موضع احترامه ، بل كان يعزز آراءه بنظرياتهم فى مواضع

---

(١) ابن القيم : الفوائد ص ١٣٥

(٢) ابن لاقيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ١٣٩

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ص ٤٠ - ٤١

(٤) ابن القيم : مدارج السالكين جـ١ ص ٥

(٥) المصدر السابق ص ٦ واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٣٣.

(٦) ابن القيم : الجيوش الإسلامية ص ١٢٨ .

كثيرة وبصفة خاصة عند (اثبات صفات الكمال لله تعالى وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل وتنزيهه عن صفات النقص)[1] .

وكل من خرج عن النصوص انحرف عن جادة الصواب مهما كانت الفرقة التى ينتسب اليها (فأنت ترى الاتحادى ، والحلولى ، والاباحى الشطاح والسماعى : مجاهر بالقحة والفرية يقول حدثنى قلبى عن ربى)[2] .

ولئن كانت هذه العبارة قد قيلت فى موضع ذم من يسميهم أصحاب مذهب وحدة الوجود الذين أخطأوا فى فهم الحديث القدسى الخاص بالتقرب بالنوافل ، وظنوا أن ذات العبد هى ذات الرب (تعالى الله عن قول إخوان النصارى علوا كبيرة)[3] ومنهم أصحاب الشطحات الذين يدعون تعلقهم بالرجاء فاذا لم يظفروا بما يرجونه اعترضوا على الله سبحانه ، ومع هذا فاننا نرى ابن القيم من ناحية أخرى يحاول الدفاع عن الشطحات والاشارات التى يرجو غفرانها بكثرة الحسنات والخلاص لان أصحابها ليسوا معصومين من الأخطاء ، ومع هذا فانه يستند الى قول الدارانى الذى رؤى فى المنام فسئل عما فعل الله به فأجاب (غفر لى . وما كان شئ أضر على من إشارات القوم)[4] .

كذلك هاجم أصحاب دعوى إسقاط التكاليف بعنف وقسوة ، لأنهم أخطأوا فى فهم معنى اليقين الوارد بالآيتين (١٥ — ٩٩) ﴿**واعبد ربك حتى يأتيك اليقين**﴾ وقوله تعالى ٧٤ -٤٦ -٤٧ - ﴿ **وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين** ﴾ فاليقين (هو الموت باجماع أهل التفسير)[5] ثم يعلن ابن القيم رأيه فى حسم قاطع (من زعم انه يصل الى مقام يسقط عنه فيه التعبد فهو زنديق كافر بالله وبرسوله ﷺ)[6] .

ومن الصوفية الذين تعرضوا لذم شيخنا أيضا هم أهل المجاهدات والجور على نفوسهم الذين تعبدوا بترك الزواج أو ترك الطيبات التى أباحها الله من المطاعم والملابس وكذلك ممن تعبدوا بالعبادات البدعية التى ظنوا انها تجلب الحال والكشف[7]

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣

(٢) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٧

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٣٥

(٤) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٤٠

(٥) مدارج السالكين جـ ١ ص ١٠٣

(٦) المصدر السابق ص ١٠٤

(٧) نفس المصدر ١٧٤ .

وكان مثار اهتمامه أيضا الرد على دعوى الفصل بين الشريعة والحقيقة لانهما يرتبطان ارتباطا تاما ، ولا ينفرد أحدهما بالنفع دون الاخر (فكل اسلام ظاهر لا ينفذ صاحبه منه الى حقيقة الايمان الباطنة فليس بنافع حتى يكون معه شئ من الايمان الباطن، وكل حقيقة باطنة لا يقوم صاحبها بشرائع الاسلام الظاهرة لا تنفع ولو كانت ماكانت[1] .

ثم إنه نعى على الهروى الانصارى نفسه الخطأ الذى وقع فيه فى مسألتين :

الاولى : مقام الفناء .

والثانية : قوله بالجبر .

ومع أن ابن القيم يقدر الهروى ويجله لمكانته ، إلا أنه ليس معصوما فينبغى الاشارة الى مواطن الزلل فى نظريته فيقول (شيخ الاسلام حبيبناولكن الحق أحب الينا منه . وكان شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يقول - عمله غير من علمه)[2] .

والحق انه لم يخرج فى نقده لصاحب (منازل السائرين) فى هاتين المسألتين عما سبق لشيخه أن فعله .

واذا كان قد أظهر معارضة لبعض نظريات الصوفية ، فانه قد اختط لنفسه طريقا خاصا فما هو هذا الطريق وكيف يتدرج فيه السالك ؟ قبل الاجابة على هذا السؤال ، علينا أن نبحث فى تعريفه للتصوف :

تعريفه للتصوف :

كان الهروى الانصارى يعرف التصوف بأنه الخلق ، (وجميع الكلام فيه يدورعلى قطب واحد وهو بذل المعروف وكف الاذى)[3] وقد سبقه النورى (٢٩٥هـ) فيما نعلم فقال (ليس التصوف رسوما ولا علوما ، ولكنها أخلاق)[4] .

ولكن ابن القيم يفضل تعريفا أشمل من هذا المعنى فيذهب الى أن التصوف (زاوية

(١) مدارج السالكين الجزء الثالث ص ٣٩٤

(٢) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣١٦

(٣) السلمى . طبقات الصوفية ص ١٦٧

(٤) مدارج السالكين ص٣١٧

من زوايا السلوك الحقيقى ، وتزكية النفس وتهذيبها لتستعد لسيرها الى صحبة الرفيق الأعلى ومعية من تحبه . فان المرء مع من أحب)[1] . وبهذا التعريف جعل الشيخ ابن القيم قواعد السلوك والاخلاق أعم من التصوف ، فالتصوف فرع من الاصل وهو علم السلوك كما يسميه . كما يظهر لنا في هذا التعريف جعله الغاية من سلوك الطريق هو الوصول الى مقام المحبة .

ويبدو تأثر ابن القيم بشيخه ابن تيمية فى اتجاهه عندما يتناول التصوف ـ المضمون دون أن يعنى بالمسميات المختلفة له . فهو فى شرحه لمعنى الفقر كما جاء بالكتاب والسنة يرى أنه (ضد الغنى الذى يبيح أخذ الزكاة أوالذى لا يوجب الزكاة)[2] ثم ينبه الى استخدام اسم (الفقر) كاصطلاح يقصد به الزهد والعبادة والاخلاق كما يسمى أحيانا تصوفا . وبعد أن يعرض لوجهات النظر المختلفة التى تفرق بين مسمى ~~أحيانا تصوفا . وبعد أن يعرض لوجهات النظر المختلفة التى تفرق بين مسمى~~ الفقير والصوفى والتفضيل بينهما يقول (والتحقيق فى هذا الباب لا ينظر الى الالفاظ المحدثة بل ينظر الى ما جاء به الكتاب والسنة من الأسماء والمعانى والله قد جعل وصف أوليائه الايمان والتقوي فمن كان نصيبه من ذلك أعظم كان أفضل)[3] من هذه العبارة نرى عناية ابن القيم بالمضمون دون الشكل ، ولكنه ، استخداما منه لاصطلاح القوم ، يتوسع فى شرح قواعد السلوك الذى بيناها آنفا فيقسمها إلى ثلاثة درجات ـ مستفيدا بما فعل الهروى ـ وهى تحسين الخلق مع الخلق فى معاملتهم ومصاحبتهم وتحسين الخلق مع الله ، ثم الدرجة الثالثة وهو (درجة الفناء على قاعدته وأصله)[4].

وقبل أن نمضى معه فى شرح هذه الدرجات الثلاثة فانه ينبغى أن نوضح تعريفه للخلق وتمييزه بين الاخلاق المحمودة والمذمومة .

ويعرف ابن القيم الخلق بأنه (هيئة مركبة من علوم صادقة وإرادات زكية) .

---

(١) ابن القيم . عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين ص ١٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥١

(٣) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣١٨

(٤) ابن القيم : التبان فى أقسام القرآن ص ١٣٥

والمثل الاعلى فى الاخلاق هو الرسول ﷺ ، لان خلقه هو أحسن الخلق .

وفى التمييز بين الاخلاق المحمودة والذموقة يجعل الاولى تنحصر فى الخشوع وعلو الهمة بينما أصل الثانية هو الكبر والمهانة والدناءة:[1] .

ولما كانت المحبة هى مركز الدائرة بالنسبة للمقامات الأخرى فقد أدار ابن القيم منازل العبودية - أو منازل السير الى الله - وهو ما يسميه أيضا تحسين الخلق مع الحق .

وكذلك اتخذ منها أساسا لتحسين الخلق مع الخلق .

ولما كان من الصعب الفصل بين الجانب العقائدى والجانب الاخلاقى لانهما من أعمال القلوب ، فإننا سنحاول بمنهج تركيبى أن نعرض لطريق الوصول الى الله بتحسين الخلق مع الخلق .

ويكاد ينفرد ابن القيم هنا بموقفه الخاص الذى لا يرى فيه الفصل بين العكوف على الله والخشية منه ، والحياة فى المجتمع ، فان القلب الواسع (يسير بالخلق الى الله ما أمكنه، فلا يهرب منهم ولا يلحق بالقفار والجبال والخلوات ، بل لو نزل به من نزل ، سار به الى الله ، فان لم يسر معه سارهو وتركه ، ولا ينكر هذا فالمحبة الصحيحة تفتضيه)[2] .

تحسين الخلق مع الخلق :

ونعود الى شرحه للدرجات الثلاثة التى بيناها فى صدر هذا الحديث ، فقد بدأ بالقواعد الاخلاقية التى ينبغى مراعاتها فى التامل مع الناس ، ذاهبا الى أن للعبد فيها أحد عشر مشهدا حيث يخضع أولا للمشيئة الالهية ، ثم ينتقل بين المشاهد المختلفة . من الصبر الى العفو والرضى والاحسان والامن والجهاد والنعمة والأسوة ، ويختم ذلك بمشهد التوحيد .

أى أنه فى وضعه للمبادئ الاخلاقية تعتبر أيضا بمنازل السير الى الله لان أعمال القلوب هو الاصل ، وتتأثر بها الجوارح فى العبادات والمعاملات ، لان خشوع القلب لله (بالتعظيم والجلال والوقار والمهابة والحياء فينكسر القلب لله كسرة ملتئمة من

---

(١) ابن القيم : الفوائد ص ٣٥

(٢) ابن القيم : روضة المحبين ص ٣١٤

الوجل والخجل والحب والحياء وشهود نعم الله ، وجناياته هو ، فيخشع القلب لا محاله فيتبعه خشوع الجوارح)[1] .

أما تفصيل المشاهد فهى : المشهد الاول أن يرى أذى العباد له كالتأذى بالحر والبرد والمرض وهبوب الرياح وانقطاع الامطار ، وما دامت كلها من مشيئة الله فلا مجال للالم والحزن فالراحة هنا صادرة عن ايمان بأن ما حدث من أذى بواسطة الخلق كائن لامحالة (وما للجزع منه وجه وهو كالجزع من الحر والبرد والمرض والموت)[2] . ثم ينتقل الى المشهد الثانى مشهد التصبر فى أحسن جزاء وأدعى للسرور والغبطة من الصبر أحدهما بالاختيار والثانى اضطرارا علمنا أن الصبر الاختيارى أفضل .

أما مشهد العفو والصفح الذى يترك فى النفس الطمأنينة والسكينة والعزة والرفعة لان التشفى - على العكس - يذل النفس (وعلم بالتجربة والوجود وما انتقم أحد لنفسه الا ذل)[3] .

ويسمى المشهد الرابع - مشهد الرضى وهو أفضل مماسبقه لانه يتم للنفوس المطمئنه لا سيما أن قابلها الاذى فى سبيل مرضاة الله ومحبته . فهو دليل على المحبة الصحيحة لان العبد يعانى من المكاره فى سبيل رضى محبوبه عز وجل ، ويعبر ابن القيم عن هذا بعبارة موجزة رائعة المعنى اذ يقول (ومن لم يرض بما يصيبه فى سبيل محبوبه ، فلينزل عن درجة المحبة وليتأخر ليس من ذا الشأن)[4] .

ولكن مشهد الإحسان أرفع درجة من المشهد السابق - وهو الرضى - لأن مقابلة الاساءة بالاحسان سيؤدى الى ربح حسنات المسيئ اليك ومحوها من صحيفته وإثباتها فى صحيفتك . هذه النتيجة هى التى تهون تحمل الاساءة ومقابلتها بالاحسان . كما يهون من شأن الاساءة أيضا معرفة أن الجزاء من جنس العمل فاذا ما عفوت عن مخلوق مثلك وأحسنت اليه (مع حاجتك وضعفك وفقرك وذلك فهكذا يفعل المحسن

أيضا

(١) ابن القيم : الروح ص ٢٣٢ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣١٨

(٣) ابن القيم : مدارجة السالكين ص ٣١٩

(٤) نفس المصدر ونفس الصفحة

القادر العزيز الغنى بك فى اساءتك . يقابلها بما قابلت به اساءة عبده اليك . فهذا لابد منه . وشاهده فى السنة من وجوه كثيرة لمن تأملها)[١] .

ويظهر أثر المشاهد السابقة على القلب فيمده بالسلامة وهو افراغة من شواغل الرغبة فى الاذى أو الفعل والوساوس لان خلوه منها ألذ وأطيب ، كما أنه حينئذ سينشغل بما هو أهم وأكثر خيرا وهنا يحس القلب بالأمن ، وهذا هو المشهد السابع - مشهد الامن - وهو أن يترك المرء الانتقام والثأر فيبطل بذلك السلسلة المتصلة من الفعل ورد الفعل فالانتقام يورث الخوف ويزرع العداوة في نفس الغير ويقوى من شوكة عدوه (والعاقل لا يأمن عدوه ولوكان حقيرا ،فكم من حقير أردى عدوه الكبير ؟)[٢] .

أما المشهد الثامن وهو مشهد الجهاد الذى يستلهمه ابن القيم من قوله تعالى ٣١-١٧ ﴿ **وأمر بالمعروف . وأنه عن المنكر . واصبر على ما اصابك . ان ذلك من عزم الامور**﴾. ويرى أن هذا الجهاد بمثابة عقد بيع مع الله وحده دون غيره اشترى به - تعالى - من المجاهد نفسه وماله وعرضه فليس للبائع اذن أن يطلب ثمنا من أحد لأن أجره على الله وحده. والأمر مؤيد بالنص واجماع الصحابة فقد رفض النبى ﷺ تعويض المهاجرين عندما عادوا الى مكة منتصرين عن أموالهم التى استولت عليها قريش أو يضمن لهم دية من قتل فى سبيل الله . وبعد قتال أهل الردة فى زمن أبى بكر عزم على الحصول من المرتدين على مقابل ما أتلفه من أموال ونفوس المسلمين ولكن عمر بن الخطاب قال للصديق حينئذ (تلك دماء وأموال ذهبت فى الله ، ولا دية لشهيد)[٣] .

ويحتل مقام الجهاد هذا عند ابن القيم مقاما خاصا لا سيما فى تناوله لنظرية المحبة الالهية كما سنرى - وقد توسع فى تفسير الاية ﴿ **ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون** ﴾ فى أكثر من مناسبة[٤]

(١) نفس المصدر ص ٣٢٠.

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٢١

(٣) نفس المصدر والصفحة

(٤) ابن القيم : حادى الارواح الى بلاد الارواح ص ٥٤ خصص بابا فى (عرض الرب تعالي سلعته الجنة على عبادة ثمنها الذى طلبه منهم وعقد التبايع الذى وقع بين المؤمنين وبين ربهم

فالجاد هو (سنام العبادات وذروتها وهو المحك والدليل المفرق بين المحب والمدعى)[1] وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد حينما سيكون علينا أن ندرس مشهد الجهاد بالتفصيل.

بعد هذا ، تأتى مشاهد النعمة والأسوة والتوحيد .

يقسم ابن القيم مشهد النعمة الى عدة أوجه أحدها النعمة التى يرى فيها العبد أن الله أنعم عليه بكونه مظلوما ينتظر النصر أفضل من كونه ظالما ينتظر المقت . وأن يشهد نعمة الله فيها يكفر به عنه من الخطايا والذنوب فيما يلقاه من الهم والغم والأذى . ومنها نسبية المحن والبلايا فاذا أصيب بمحنة فى ماله أوبدنه (فلينظر الى سلامة دينه وإسلامه وتوحيده وان كل مصيبة دون مصيبة الدين فهينة)[2] اذ يهون وقع المصائب التى يعانيها اذا ما تأسى برسل الله وأنبيائه والصالحين من عباده (فإنهم أشد الخلق امتحانا بالناس وأذى الناس اليهم أسرع من السيل فى الحدور)[3] .

أما المشهد الأخير فهو مشهد التوحيد الذى يختم به ابن القيم المشاهد كلها اذ يجعله أجلها وأرفعها ويجعل فيه خلاصة ما قاله عن القواعد الأخلاقية ، فجعل امتلاء العبد بمحبة الله والاخلاص له ومعاملته هي الوسيلة الفعالة والمؤدية الى تحمل كافة ماصاحب المشاهد السابقة برحابة صدر واطمئنان قلب ، فان التفويض لله والرضى به وبلقائه والفناء (بحبه وخوفه ورجائه وذكره والتوكل عليه عن كل ما سواه ـ فانه لا يبقى فى قلبه متسع لشهود أذى الناس له فضلا عن أن يشتغل قلبه وفكره وسره بتطلب الانتقام والمقابلة)[4] .

وبعد أن ينتهى ابن القيم من هذه المشاهد ينتقل الى الدرجتين الثانية والثالثة اللتين بدأنا بهما الحديث عن القواعد الاخلاقية عنده حيث يراها أعم من التصوف ، وقد أخذت القسم الاول الحيز الأكبر من نظريته كما مر بنا إذ وجه عنايته الى تحسين الخلق

---

(١) مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٤ .

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٢٢

(٣) نفس المصدر ص ٣٢٣

(٤) نفس المرجع ص ٣٢٣ــ ٣٢٤

مع الخلق في معاملتهم وهو الدرجة الأولى .فاذا ما انتقل الى الدرجة الثانية وهي تحسين الخلق مع الحق فهي عنده مبنية على قاعدتين الأولى أن يعلم العبد أنه ناقص ، وكل ما صدر من الناقص ناقص . ان كان شرا وجب معه الاعتذار وان كان خيرا وجب الاعتذار أيضا لما يرى فيه من نقصان وقصور (وبذلك مدح الله أولياءه بالوجل منه مع احسانهم بقوله ٢٣-٦٠ ﴿ والذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجله ﴾[1] .

أما القاعدة الثانية فهي استعظام نعم الله التي لا تعد ولا تحصى مما توجب الشكر ويعجز العبد عن الوفاء بها (فمعاملتك للحق سبحانه بمقتضى الاعتذار من كل ما منك، والشكر على ما منه : عقد مع الله تعالى . لازم لك أبدا لا ترى من الوفاء به بدا)[2] .

ويتدرج بنا ابن القيم بعد هذه المشاهد الى الدرجة الثالثة من قواعد الاخلاق وهي تمثل قمتها والغاية القصوى لان العبد مر بالدرجتين قبلها بتصفية الخلق من كل شائبة وقذى ، فاذا تم هذا صعد السالك من تفرقته الى جمعيته على الله . والعبارة التي تلي ذلك تفسر لنا لفظي التفرقة والجمعية اللذين يستخدمهما شيخنا في حديثه هنا فهو يقول وكأنه يجمل لنا رأيه في التصوف بخاصة والمبادئ الاخلاقية بعامة (فان التخلق والتصوف تهذيب واستعداد للجمعية . وانما سماه تفرقة لانه اشتغال بالغير . والسلوك يقتضي الاقبا ل بالكلية والاشتغال بالرب وحده عما سواه)[3] .

ولكن الاشتغال بالرب وحده ليس هو أسمى الغايات ، لانه يمثل أحد مرتبتي الغيبة . أما المرتبة الثانية فهي (الفناء في الفردانية التي يسمونها حضرة الجمع وهي أعلى الغايات عندهم [4] ونسبة المعنى اليهم في قوله (عندهم) ربما يقصد به الصوفية فهو ليس رأيه ، ولكننا اذا أكملنا باقي العبارة نجده يقول (كل هذا في دائرة الاسلام ،» ولكنه في مجال بيان الطريق الصحيح لمريدي حياة الوجدان وإحياء القلوب لينقذهم

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢٤.

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٢٥ – ٣٢٦

(٣) نفس المصد والصفحة

(٤) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٢٥ – ٣٢٦

من طريق الصوفية المبتدعة . هذه ملاحظة لا بد من تكرارها وتأكيدها حتى الا يظن أحد أن ابن القيم انقلب صوفيا فهو أولا وآخرا عالم فقيه محدث ومفسر وأصولى وهي موهبه لا كسبية . لكن العبد إذا تعرض وصدق فى الطلب رجى له الظفر بمطلوبه . والله أعلم)[٣].

ونفهم من هذا أن الشيخ يشاركهم - أى الصوفية - فى هذا المقام . وهذا يقتضى أن نعرض للمقامات عنده ، التى مساها منازل العبودية بعد أن نبدأ الطريق الصوفى الذى سنتعرف من خلاله على موقفه الميتافيزيقى أيضا .

الطريق الصوفى عند ابن القيم :

قلنا إن الطريق الصوفى عنده يبدأ بتحديد المطلوب المحبوب وحده - وهو الله عز وجل - بالايمان المجمل ، أى الاقرار بوجود الصانع [١] . ونظريته عن معرفة الله تتضمن تصديقه وتنفيذ أوامره أيضا .

ولكنه يرتقى من مجرد الاقرار ، فهى معرفة أولية ، تليها معرفة أكثر عمقا وأبعد آثارا وهي (معرفة توجب الحياء ، والمحبة له ، وتعلق القلب به) [٢] . إن إفراد الله بالمحبة والخوف والرجاء والمعاملة هو فى الحقيقة (جنة الدنيا والنعيم الذى لا يشبهه نعيم ، وهو قوة عين المحبين وحياة العارفين) [٣] . وعلى العكس من ذلك فان سبب الآلام والاحزان والهموم هو عدم العلم (بالمحبوب النافع) [٤] .

وارتباطا من الشيخ السلفى بالجانب العملى فى الاسلام ، لا يترك منزلة المحبة كهدف يتحقق به العبادة ، بل يقترن ذلك بالناحية العملية وهى (الانقياد له ولرسوله ﷺ دون ما سواه) [٥] ويجعل الهدف والغاية من محبة الإنسان لربه هو العمل بما أراد الله (فالاتحاد فى المراد علامة المحبة الصادقة) [٦] .

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٢) ابن القيم : الفوائد ص ١٠٠

(٣) ابن القيم : الفوائد ص ١٦١

(٤) ابن القيم : الوابل الصيب ص ٦٣

(٥) ابن القيم : روضة المحبين ص ١٧٣

(٦) ابن القيم : الفوائد ص ١٤٨

(٧) ابن القيم : روضة المحبين ص ٢٨٤

واذا كان القلب هو ملك الجوارح ، أو أنه في تعريف آخر أمهر البدن [1] ، فان عكوفه على الله هو في الحقيقة عكوف على محبته ، وبما للقلب من سلطان على الجوارح فان المحبة العميقة الخالصة التي يكنها العبد لله تؤثر في هذه الجوارح ، فتعكف بدورها (على طاعته بالاخلاص له والمتابعة) [2] .

ومن هنا تتحقق نظرية المحبة في أعلى مراتبها وأكمل صورها ، وهي المحبة لله ذاته - لا لغرض - وهي مرادفة للرغبة في تحقيق مراد الله ، فيكون المحب أصدق ما يكون عندما يصرح (أريد أن أنفذ أوامر ربي) [3] .

وفي نسق آخر ، يرى أن الانسان مسافر الى الله ، وهو في الدنيا في مرحلة انتقال[4] ، مستخرجا من الآيات القرآنية ما يستدل به على منازل القوم وتدرجها ، فإن أولها ﴿ **أذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا** ﴾ ، وأوسطها ﴿ **هو الذي يصلي عليكم وملائكتة ليخرجكم من الظلمات إلى النور** ﴾ وآخرها ﴿ **تحيتهم يوم يلقونه سلام** ﴾ [5] .

وسنصحب ابن القيم في أفكاره اذ ذكر في القرآن ولاستخرج من الكتاب الآيات العيانية الممثلة في خلق العالم والمثبتة لوجود الله وصفاته . كما سنصحبة منذ طرحه لقضية خلق آدم عليه السلام ، وتولى الانسان للخلافة في الارض ، لندرس موقفه من الانسان ، وننتقل معه لبيان النسق الإسلامي الذى يضع فيه الانسان مسافرا إلى الله ، متدرجا مع منازل العبوديه .

الايات العيانية - أو العالم الكبير :

يذهب ابن القيم الى أن مقدور الله يظهر في المخلوقات كافة ، ومنها العالم الصغير - وهو الانسان - والعالم الكبير أى الكون وآفاقه وما يشتمل عليه من مخلوقات ، منظورة وغير منظروة ، فهى الآيات العيانية الخلقية ، فان النظر فيها والاستدلال بها هو

(١) ابن القيم : التبيان في أقسام القرآن ص ٢٦١

(٢) ابن القيم : الفوائد ص ١٨٦.

(٣) ابن القيم : طريق الهجرتين ص ٢٢٧

(٤) ابن القيم : الفوائد ص ١١٠

(٥) ن . م . ص ٣٣

أحد الطرق للبرهنة على وجود الخالق جل شأنه ، وهى تنفق مع آياته القوليه التى يعرف بها أسماءه وصفاته وتوحيده وأمره ونهيه (فالرسل تخبر عنه بكلامه الذى تكلم به - وهو آياته القولية . ويستدلون على ذلك بمفعولاته التى تشهد على صحة ذلك . وهى آياته العيانية . والعقل يجمع بين هذه وهذه ، فيجزم بصحة ما جاء به الرسل . فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة) [1] .

والدليل على حدوث العالم مستمد من أنه مخلوق مصنوع (تأمل حال العالم كله ، علوية وسفلية) بجميع أجزائه : تجده شاهدا باثبات صانعه وفاطره ومليكه) [2] .

ومع هذا ، فانه يؤيد شيخه فى الاستدلال على العالم بواسطة الله ، فهو الخالق الصانع (وهو الذى أشارت اليه الرسل بقولهم لأممهم (أفى الله الخالف الصانع (وهو الذى أشارت اليه الرسل بقولهم لاممهم ﴿ **أفى الله شك** - ١٤ - ١٠ ﴾ ، إن هذا التساؤل الوارد فى الآية يحمل في الوقت ذاته اليقين القاطع على أنه موجود ﴿ **فورب السماء والأرض انه لحق مثل ما أنكم تنطقون** ﴾ - الذاريات ٢٣ ويعجبة من ابن تيمية استشهاده بقول الشاعر (*) اذ يتساءل معلقا (كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شىء ؟) [3]

ومن المعروف أن علة احتياج العلم الى الرب سبحانه عند المتكلمين هو الحدوث ، بينما يرى الفلاسفة انها الإمكان ، ولكن ابن القيم لا يقع اختياره على أى منهما لأن الصحيح هو أن العالم فقير بذاته الى الله ، والله هو الغنى بذاته .

وتفسير المسألة عنده أن الإمكان والحدوث متلازمان وهما دليلان على الحاجة والافتقار بينما فقر العالم الى الله سبحانه (أمر ذاتى لا يعلل ، فهو فقير بذاته الى ربه الغنى بذاته ، ثم يستدل بامكانه وحدوثه - وغير ذلك من الادلة على هذا الفقر) [4] .

وفيما عدا ما تقدم ، فان تلميذ ابن تيمية ينظر فى القرآن ليستدل بآياته على خلق

---

(١) بن القيم : مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٦٤ .

(٢) مدار السالكين جـ ١ ص ٥٩

(٣) مدارج السالكين جـ ص ٦٠

• يقول الشاعر : وليس فى الاذهان شىء اذا احتاج النهار دليل

(٤) ابن القيم : طريق الهجرتين ص ٦

العالم فى ستة أيام [1] كما يلجأ الى الحديث ليشرح الترتيب الزمنى للمخلوقات ، فان أولها القلم وآخرها الانسان [2] .

انه ينبغى النظر فى آيات الله الدالة على عظمته وربوبيته وقدرته التى يفصل ابن القيم القول فيها كل على حدة ، وقد استخرج منها دلائل القدرة والعناية والتدبير ، وعظمة الله تعالى وربوبيته وحكمته انه لم يفصل بين الادلة على وجود الله والادلة على اثبات الصفات والأفعال، لان النظر فى المخلوقات العيانية هو دليل على الخالق الصانع المدبر ، وهى فى الوقت عينه على صفات الكمال لله (والمقصود ان تنويع المخلوقات واختلافها من لوازم الحكمة والربوبية والملك .. فان مخلوقاته هى موجبات أسمائه وصفاته) [3] .

وهو هنا يفسر الآيات القرآنية ، وسنرى انه يتقيد بنفس الالفاظ الواردة بها : فإن الأرض من آيات الله التى ذكر بها الإنسان بقوله تعالى ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين**﴾

فان خلقها وحدوثها وافتقارها الى الصانع ، كل هذا شواهد قائمة : مثل مياه البحر والمحيطات التى لا تغمر سطح الأرض مع كونها كرية . وكونها ذلولا توطأ بالاقدام ، وهى مقر الحيوان ومساكنه ، وهى أيضا مسخرة تحمل على ظهرها الابنية الثقال ، وتضم الاحياء على ظهرها ، والموتى فى بطنها .

وقد جعل الله فيها الجبال رواسى ليثبتها بها . وفى هذا كله دليل العناية الأزلية والحكمة الالهية ، فلم يخلقها صلبة كالحديد فيمتنع حفرها وشقها والغرس والزرع فيها ، ولا لينة رخوة غير متماسكة فلا يستقر عليها الحيوان أو الاجسام ، ولكنه خلقها وسطا بين الصلابة والدماثة . هذا فضلا عن تعدد أجناسها وصفاتها ، فمنها الصلبة والرخوة ، والسوداء والبيضاء ، وما يصلح لنبات دون آخر ، ومنها ما يصل اليه الماء بواسطة الانهار ، وغيرها تنبت بمياه الأمطار ، الى غير ذلك من التنوع والتغير .

وهنا يثور التساؤل الذى تدل إجابته على وجود الخالق وحكمته وعنايته (من الذى يمسكها أن تتحرك فتتزلزل ، فيسقط ما عليها من بناء ومعالم ؟ أو يخسفها بمن عليها فاذا

---

(١) الروح ص ١٧٣

(٢) التبيان فى أقسام القرآن ٢٨ - ١٣٣ والفوائد ص ٥٨.

(٣) ابن القيم : طريق الهجرتين ص ١٥٢ - ١٥٣

هي تمور؟) [1] .

انها تكفي وحدها آية على وجود خالقها جل شأنه ، وتدل أيضا على صفات كماله وأفعاله [2] .

ومع هذا ، فانها ليست وحدها المخلوقة لله ، بل من آياته الأخرى الكواكب التى نشاهدها فى الآفاق ، كالشمس والقمر ،النجوم التى تهدى فى طريق البر والبحر ، مع كثرة اعدادها وتفاوتها في الاشكال والمقادير ، واختلاف أمكنتها ، وسرعاتها وحركاتها المتباينه : ان هذه الكواكب وأحوالها جميعا تدل على وجود الخالق ، وتثبت صفات كماله وربوبيته وحكمته ، فاذا كانت النجوم تهدى الأنوار فى البر والبحر ، فان لها دلالتها للعقول أظهر من هذه الادلالة الحسية (فهى هداية فى طرق العلم بالخالق سبحانه ، وقدرته ، وعلمه ، وحكمته) [3] .

ومن الآيات الدالة أيضا علي الخالق وقدرته وحكمته ، هذه الرياح التى نشاهدها ونلمس آثارها (من اختلاف طبائعها وصفاتها ومهابها وتصريفها وتنوع منافعها وشدة الحاجة اليها) [4] .

ويذكر ابن القيم بالتفصيل أنواع الرياح المختلة كلها التى يصرفها الله ويدبرها كسف يشاء ، فيوجهها الى تحقيق منفعة أو جلب عذاب ، وتختلف فى اتجاهاتها من أطراف الارض المختلفة ، كما أنها ـ بعد الانسان ـ أقوى خلق الله ، فقد استمد من الحديث الذى رواه الامام أحمد فى (المسند) ، والترمذى فى جامعه ما يدل على أن الرياح هى أقوى المخلوقات باستثناء ابن آدم يليها الماء ، فالنار ، فالحديد فالجبال ، فالأرض) [5] .

لقد جعلها الله دليلا على رحمته وسعة فضله ، فهى رخاء ، وذارية ، ولاقحة ، ومثيرة ، ومؤلمة ومغذية لأبدان الحيوان والشجر والنبات . كما جعلها أيضا بمثابة

---

(١) ابن القيم : التبيان فى أقسام القرآن ص ١٨٧ .

(٢) ن . م ص ١٨٨ .

(٣) ن . م ص ١٧٨

(٤) ابن القيم : التبيان فى أقسام القرآن ص ١٧٥

(٥) ن . م ص ١٧٦

عقوبة على من يشاء ، فتصبح ولها صفات أخرى ، اذ جعلها قاصفا ، وعاصفا ، ومهلكة ، وعاتية (فهل ذلك من نفسها وذاتها أم تدبير مدبر شهدت الموجودات بربوبيته ، وأقرت المصنوعات بوحدانيته ؟) [1] .

وكذلك السحاب ، فقد أنشأه الله وحمله الماء وأحيا به البلاد ، وأفناه بعد استنفاذ غرضه ، ولو شاء لأدامه على طبيعته فعجز الناس عن دفعه ، أو أمسكه فعجزوا عن الوصول اليه ، فمن أنشأه غير الله بقدرته ؟

أما دور الملائكة بالنسبة لكل ما تقدم ، فان لكل فريق منهم مهام خاصة :ففريق موكل بالشمس والقمر والنجوم والافلاك ، وطائفة للسحاب وللنبات طائفة . وللجبال طائفة . ووكل بالأجنة والحيوان طائفة ، وطائفة تختص بالموت ، وفى أمور بنى آدم : حفظهم وكتابة أعمالهم طائفة أخرى ، فما من نفس (الا عليها حافظ من الملائكة يحفظ عملها وقواها ، ويحصى ما تكتسب من خير أو شر) [2] .

وأفضل الملائكة علي سبيل التحديد هم جبريل وميكائيل واسرافيل . الاول للوحى، وبه حياة القلوب والأرواح وهو ملك موجود فى الخارج ، يرى بالعيان ويدكه بالبصر وفى ذلك رد على الفلاسفة القائلين بأنه العقل الفعال [3] والثاني للمطر ، وبه حياة الارض ، والثالث (صاحب الصور الذى اذا نفخ فيه أحيت نفخته باذن الله الاموات وأخرجتهم من قبورهم) [4].

وخلاصة القول أن الرب تعالى يدبر بالملائكة أمر العالم ، ولكن لا ينبغى أن نضعهم فى مرتبة أعلى مما وصفهم به القرآن واذا كان الله تعالى يقسم بالملائكة فى بعض الآيات القرآنية (فالأقسام بها فى الحقيقة أقسام بربوبيته وصفات كماله) [5] .

وبعد ، فهذا هو العالم الكبير .

أما العالم الصغير ، وهو الانسان ، فقد احتل نصيبا كبيرا من اهتمام شيخنا كما سنرى .

---

(١) نفس المصدر ص ١٧٧.

(٢) ابن القيم : التبيان فى أقسام القرآن ص ٦٣

(٣) ن .م ص ٧٧ – ٧٨

(٤) ابن القيم : زاد المعاد ص ٦ جـ ١

(٥) التبيان ص ٨٧

الانسان (أو العالم الصغير) :

لجأ ابن القيم . كدأبه ، الى القرآن ليستخرج منه المكونات المادية والروحية للانسان ، اذ يرى أن لفظ الانسان فى القرآن لا يقصد به شخصٌ معين كأبى جهل أو غيره - كما يقول كثير من المفسرين فى قوله تعالى ﴿ **يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه** ﴾ لأن القرآن أجل من ذلك (بل الإنسان فو الإنسان من حيث هو من غير اختصاص بواحد بعينه) [1] .

ولهذا ، فانه تتبع المواضع التي ذكر فيها الانسان بالكتاب ، وساعدته حصيلته الوفيرة من المعرفة بالتفسير ، واطلاعه على الحديث ، ومعلوماته الفلسفية والكلامية : كل هذا شكل منها نظريته عن الانسان ، سواء تتبع قصة خلق آدم ، أو بما اشتملت عليه الطبيعة البشرية من خير وشر والصراع الدائب بينهما .

لقد شغله النوع الانسانى ، فأخذ يبحث فى أصل الخلق الاول من المادة - وهى التراب - والروح ، فأصبح (مضطرا الى نوعين من الحياة حياة بدنه ، وحياة قلبه) [2] .

وعني بحياة القلب وما يملأه من معرفة الله والايمان به ، وهى معرفة فطرية جاء الرسل ليذكروا بها الانسان .

وعندما فضله الله على باقى المخلوقات ، وخصه بالخلافة ، وأمر الملائكة بالسجود ففعلوا الا ابليس ، أصبح الصراع بينهما دائرا فى الحياة الدنيا ، وهى مرحلة انتقال تتم بها دورة الانسان ليعود فى النهاية الى المصير المحتوم ، فالناس (منذ خلقوا لم يزالوا مسافرين ، وليس لهم حط عن رحالهم الا فى الجنة أو النار) [3] .

ومن هنا كان من الضرورى للناس من يرشدهم - وهم الرسل - وخاتمهم محمد ﷺ الذى (بعث هاديا وداعيا الى الله والى جنته ، ومعرفة بالله ومبينا للامة مواقع رضاه وآمرا لهم بها ومواقع سخطه وناهيا لهم عنها ، ومخبرهم أخبار الانبياء والرسل وأحوالهم مع أممهم ، وأخبار تخليق العالم وأمر المبدأ أو المعاد وكيفية شقاوة النفوس

---

(١) ابن القيم : كتاب الروح ص ١٢٦.

(٢) ابن القيم : الفوائد ص ٨٢

(٣) ابن القيم : الفوائد ص ١٨٠

وسعادتها وأسباب ذلك) [1] .

ويصفه أيضا بأنه (الاستاذ والشيخ والقدوة) [2] .

فهناك اذن معرفة لله بواسطة الرسل الذين يذكرون بنى أدم ، كما أن الاستدلال بآيات الله المتعددة يأتى مؤكدا للمعرفة الفطرية ومطابقتها لها . كالاستدلال بالعالم المخلوق على وجود الخالق الصانع ، والنظر فى خلق الانسان .

ويأتى دور التصفية بواسطة مجاهدة النفس لترك الشهوات فتؤدى الى الوصول الى المحبوب الاعلى [3] .

وفى مجال الاخلاق ، فان الارتباط واضح بين معرفة الله وتوحيده الذى يعد كالشجرة في القلب وفروعها الاعمال الطيبة [4] وعلى العكس ، فان الكفر يورث الخصال السيئة كالكبر والحسد والغضب والشهوة [5] .

فاذا عدنا لدراسة موقفة من عالم الغيب المتصل بالالوهية وما وراء العالم وحقيقة الانسان ودوره فسنرى انه خطى خطوات كبيرة كشيخه ، فانه يعتمد على النصوص الواردة عن السلف لاثبات الصفات والأفعال لله وهي أدلة الكمال ، ويستخدم أحيانا نفس عبارات ابن تيمية للتعبير عن آرائه . مثل قوله (إن الرسل صلوات الله عليهم لم يخبروا بما تحيلة العقول وتقطع باستحالته بل اخبارهم قسمان : أحدهما ما تشهد به العقول والفطر ، والثانى مالا تدركه العقول كالغيوب التى أخبروا بها) [6] .

فالمنهج الذى يفضله هو اتباع الانبياء ، ومن ثم ابعاد الآراء الكلامية والفلسفية كما ظهر لنا عند حديثنا عن منهجه .

ومن النظر فى القرآن نعرف الله سبحانه .

(ومعرفة الله نوعان : معرفة إقرار ، ومعرفة توجب الحياء والمحبة له وتعلق القلب به)[7] .

---

(١) ابن القيم : زاد المعاد جـ ٣ ص ٧٠

(٢) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٢٦٨

(٣) ابن القيم : الفوائد ص ١٠٤

(٤) ن . م ص ١٥٦.

(٥) ن . م . ص ص ١٤٩

(٦) ابن القيم : الروح ص ٦٢

(٧) الفوائد ص ١٦١

والسالك الى ربه لا بد له من التقرب بالأعمال الظاهرة ثم بأعمال القلوب (وليس القرب من هذه المراتب كلها قرب مسافة حسية ، ولا ماسة ، بل هى قرب حقيقى ، والرب تعالى فوق سماواته على عرشه والعبد فى الارض) [1] .

ويبدو أنه خلص الى القرب بهذا المعنى من شرح حديث التقرب بالنوافل الذى سيتضح عندما ننتقل لعرض الأحوال والمقامات عنده وتفسيره للتجربه الذوقية .

خلق آدم عليه السلام :

اقتضت حكمة الله تعالى خلق آدم عليه السلام من مواد مختلفة : تراب الأرض والماء فأصبحت كالحمأ المسنون ، ثم جفت بواسطة الريح فصارت صلصالا كالفخار ثم قدر لها الأعضاء وغيرها وأبدع تصويرها وتشكيلها حتى صارت جسدا متكاملا كأنه ينطق ، الا أن لا روح فيه ولا حياة فلما نفخ الله تعالى فيه نفخة ، (انقلب ذلك الطين لحما ودما وعظاما وعروقا وسمعا وبصرا وشما ولمسًا وحركة وكلاما)[2] .

ويستند ابن القيم فى تفضيل آدم على الملائكة الى عدة أسباب : منها العلم ، وأنه خلاصة الوجود وثمرته ، وأنه جمع ما فرقه فى العالم فى آدم (فهو العالم الصغير وفيه ما فى العالم الكبير)[3].

وبالنظر فى القرآن يضع الشيخ اطار الصورة الصحيحة للإنسان الذى جعله الله خليفة فى الارض ، لانه الغاية التى من أجلها خلقت السموات والأرض والشمس والقمر والبر والبحر .

فاذا مانظر فى الحديث أيضا عثر على المزايا التى اختص بها آدم وحده وهى (خلق الله له بيده ، ونفخ فيه من روحه ، واسجاد ملائكته له وتعليمه أسماء كل شئ)[4] .

ولعل أهم ما يوجه اليه البحث هو نسبة الروح الى الله عند النفخ ، فقد عرض ابن القيم للآراء التى دارت حول هذه المسألة ، وعما إذا كانت هذه الروح من صفات الله ، وإنها قديمة ، أم إنها محدثة مخلوقة كباقى مخلوقاته .

---

(١) ابن القيم : مدارج لسالكين جـ ٣ ص ٢٧٢.

(٢) ابن القيم : التبيان فى أقسام القرآن ص ٢٠٤

(٣) ابن القيم : الفوائد ص ٥٨

(٤) ابن القيم : الروح ص ١٥٥

إنه يرى أن الروح التي نفخها الله فى آدم (ليس هى الله ولا صفة من صفاته ، وانما هى مصنوع من مصنوعاته ، هى روح مخلوقة غير قديمة)[1] .

أما لفظ (الروح) كما وردت بالكتاب فى مواضع متفرقة ، فان معانيها تختلف حسب ما ورد فى سياق الآيات التى ذكرتها ، فإن المراد بالروح فى الآية ﴿ **قل الروح من أمر ربى** ﴾ ، فقد جاءت ردا على سؤال يهود المدينة للرسول ﷺ ، ويعرفها السلف بأنها ملك عظيم (يقوم مع الملائكة يوم القيامة ، وهى من قبيل الامور التى لا تعرف إلا بالوحى)[2] .

وأما أرواح بنى آدم فهى ليست من الغيب ، والمقصود بها (الملك الموكل بالرحم لينفخ الروح فى الجنين)[3] .

فاذا كان ابن القيم يكثر من ترديد خلق الانسان من المادة والروح ، فاننا نعثر على التفسير المناسب لهذا التقسيم من شرحه (فمادة الروح من نفخة الملك ، ومادة الجسم من صب الماء فى الرحم فهذه مادة سماوية ، ،هذه مادة أرضية)[4] .

وهذا هو السبب لما يلاحظ من اختلاف الناس ، فمنهم من تغلب عليه المادة السماوية - وهى الروح - فتصبح روحه مناسبة للملائكه ، ،منهم من تصير روحه ترابية لغلبة المادة الارضية علية (فالملك أب لروحه ، والتراب أب لبدنه وجسمه)[5].

ويلاحظ استخدامه لفظ الملك كأب للروح ، لكى يعطى توضيحا للاختلاف بين لفظى (الروح) المنسوبة الى الله أحدهما عند ذكر خلق آدم عليه السلام ، والثانية عند الإخبار بمولد المسيح عليه السلام .

إن النص القرآنى - يؤيده الحديث أيضا - يدل على أن الله تعالى هو الذى نفخ فى طينة آدم ، واضافة الروح هنا الى الله هى اضافة تخصيص و تشريف ، وللتمييز بينه وبين النفخ المضاف الى الله فى مولد المسيح عليه السلام ، فهو اضافة الى الله أمراً واذنا، والى الرسول مباشرة .

---

(١) ابن القيم : الروح ص ١٤٧ - ١٥٦
(٢) ن . م . ص ١٥١.
(٣) ن . م . ص ١٥٥
(٤) ابن القيم . الروح ص ١٤٨.
(٥) ن . م . والصفحة

وقد مر بنا أن هناك ملك موكل بالنفخ فى أرحام الأمهات - ويتم هذا عندما يتم الحمل من أب وأم - ولكنه عند مولد المسيح عليه السلام ، كانت الروح المرسل الى مريم مصطفاة من سائر الارواح ، وهو لمريم بمنزلة الاب لسائر النوع)[١].

وللمقارنة بين خلق آدم والمسيح عليهما السلام يقول ابن القيم (وأما ما اختص به آدم ، فانه لم يخلق كخلقة المسيح ، من أم ، ولا كخلقة كسائر النوع من أب وأم ولا كان الروح الذى نفخ الله فيه منه هو الملك الذى ينفخ الروح فى سائر أولاده ، ولو كان كذلك لم يكن لآدم به اختصاص)[٢] .

ومهما يكن من أمر فى المعانى الاصطلاحية المختلفة لفظ الروح ، فان الذى يستخلصه شيخنا من كل ماتقدم هو أن التعريف الصحيح للإنسان هو البدن والروح[٣] فان (كلهم متفقون على أن الإنسان هو هذا الحى الناطق المتغذى النامى ، الحساس المتحرك بالارادة . وهذه الصفات نوعان : صفات لبدنه وصفات لروحه ونفسه الناطقة)[٤] .

ويصبح من الضرورى بيان رأيه فى معنى الروح اذ أنه سيقيم آرائه التى تدور حول الانسان من تقسيمه له الى بدن وروح ، فالروح هى (جسم نورانى علوى خفيف ، حى متحرك ينفذ فى جوهر الأعضاء ويسرى فيها سريان الماء فى الورد ، وسريان الدهن فى الزيتون ، والنار فى الفحم) وقد اختار هذا التعريف لانه الصواب وما عداه من أقوال فهى باطلة)[٥] .

واذا تساءلنا عن سبب اعتبار الروح جسما ، فاننا لا نلبث آن نعثر على اجابته فى موضع آخر ، اذ يوضح أن المقصود بالجسم هو الجسم الاصطلاحى عند المتكلمين ، ولكنها ليست جسما باعتبار وضع اللغة (ومقصودنا بكونها جسما إثبات الصفات والأفعال والأحكام التى دل عليها الشرع والعقل والحس من الحركة والانتقال والصعود والنزول ، ومباشرة النعيم والعذاب واللذة والآلم)[٦] .

---

(١) ابن القيم : الروح ص ١٥٥
(٢) ابن القيم : الروح ص ١٥٥
(٣) ن . م ص ١٧٨
(٤) ن . م ص ١٩٦
(٥) ن . م ص ١٧٨ - ١٧٩
(٦) ن . م ص ٢٠١

واذا كان النوع الإنسانى هو أبدع المخلوقات وأحسن المصنوعات [1] فان ابن القيم يتخذه أحد الادلة على وجود خالقه وصانعه ، فإنه - فضلا عن كونه ينفرد بالخلافة ، فان النظر فى كيفية خلقه من الأمور التى حضت عليها الآية ﴿ **وفى أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾ ؟ الذاريات ٢١ .

الانسان والخلافة

نبه الله تعالى الملائكة على فضل آدم وشرفه منوها باسمه فى الآية ﴿ **إنى جاعل فى الأرض خليفة** ﴾ والتفضيل على الملائكة يرجع إلى ما ذكرته باقى الآيات من انفراد آدم بالعلم ، ويضيف الشيخ إلى أنه خلاصة الوجود وثمرته [2] .

وفى شرح ابن القيم للحديث الذى يقارن بين المخلوقات من حيث القوة فانه يضعها فى الترتيب التصاعدى التى : الارض ، فالجبال ، فالحديد ، فالنار ، فالماء ، فالريح ، فابن آدم . وسبب قوة ابن آدم - طبقا للحديث (تصدق بصدقة بيمينه يخفيها عن شماله)[3] .

وربما يذهب الى تفسير القوة هنا بالإرادة التى اختص بها الانسان دون باقى المخلوقات المسخرة . لان ما يشغله هو الصراع بين الخير والشر فالطبيعة البشرية مشتملة عليهما[4].

وفى تحليله النفسى للصراع بين الخير والشر ، فانه يضع الملك والعقل والقلب فى جانب ، يقابله الشيطان والهوى والنفس الأمارة . وقد ابتلى الإنسان بالحرب الدائرة بينهما : فاذا فاز الفريق الاول تم السرور والفرح والبهجة وانشراح الصدور ، أما اذا كان النجاح من نصيب النفس والهوى والشيطان فان الهموم والاحزان وضيق الصدر هى النتائج المحققة[5] .

وقد أقام الشيخ المذهب الاخلاقى بعامة ، ورسم الطريق الصوفى بخاصة على أساس هذه النظرة للطبيعة الانسانية - ولا سيما عند شرحه لوظائف النفس الثلاثة :

---

(١) ابن القيم : التبيان فى أقسام القرآن ص ١٨٧ .

(٢) ابن القيم : الفوائد ص ٥٨ .

(٣) ابن القيم : التبيان ص ١٧٦ ويذكر أن الحديث رواه الترمذى فى جامعه.

(٤) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ١٩٧

(٥) ابن القيم : الفوائد ص ٥٤

اللوامة والمطمئنة والامارة بالسوء .

أما نظريته عن النفس فانه يحتاج الى بحث لكى يستدل على أحد أسباب خلافة الانسان . فقد وضع الشيخ الإنسان على قمة المخلوقات الأخرى لأن له شأن ليس لسائر المخلوقات ، ونعثر فى تعريفه للنفس بأنها (مضاهاة للربوبية)(١) دون أن يفسر مباشرة سبب هذه المضاهاة .

وقد نظفر بتفسير آخر لقوله بأن النفس فيها مضاهاة للربوبية عندما ننظر فى شرحه المستفيض من الناحية الفسيولوجية للانسان ، وانتقاله الى تفسير العمليات العقلية . فربما يدفع العلم الانسان بما يملكه من قدرات عقلية ، والمجالات الرحبة التى يسمو فيها عن طريق العقل الى الإحساس بهذا التفوق الذى دفع بفرعون الى ادعاء الربوبية . ولا يمنع النفس من التشابه بفرعون إلا الإحساس بالعبودية (٢) . فإن الإنسان كلما (شمخت نفسه ذكر عظمة الرب تعالى)(٣).

الاحساس بالعبودية اذن هو العاصم من هذا الزهو بالنفس والاحساس بالعلو ، فالعلو آفات النفس ، ويلحق بها أيضا الكبر والحرص والحسد .

ونعود الى النظر الى الصراع النفسى بكيفية أخرى حيث يحتاج الى الرياضة والمجاهدة للتخلص من الآفات والوصول الى المحبوب الأعلى ، فيتحقق كمال النفس فى معرفة ربها وسلوك الطريق المؤدية اليه .

وهذه الحركة التى تدور فى اعماق الانسان ، تصاحبها حركة خارجية - ان صح التعبير - يشاهدها ويراقبها عن كثب ، وهى حركة الزمن حيث تنقضى الأيام والسنوات (والعجب كل العجب من غفلة من تعد عليه لحظاته ، وتمضى عليه أنفاسه، ومطايا الليل والنهار تسرع به ، ولا يتفكر الى أين يحمل ، ولا إلى أى منزل ينقل؟)(٤).

واذا كان على الانسان أن يتفكر ، فالأولى به أن ينظر الى نفسه ، لانه أبدع المخلوقات وهو دليل على وجود خالقه .

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٠٧

(٢) مدارج السالكين - ١ ص ٢٠٧.

(٣) ابن القيم : الروح ص ٢٣٤

(٤) ابن القيم: التبيان فى أقسام القرآن ص ٢٦٩- ٢٧٠.

الانسان دليل على خالقه

يستند ابن القيم الى الآية ٥١-٢١ ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾

وشرحه لهذه الآية يتضمن أن أقرب الأشياء الى الإنسان نفسه ، ولهذا دعاه خالقه الى التفكر فيها ، فاذا فعل الانسان ذلك استنارت له آيات الربوبية لانه يرى فى نفسه آثار التدبير المعجز فى تكوينه ، من اللحم والعروق والاعصاب والسمع والبصر والشم والنطق والذوق الخ ... ويشرح شيخنا بالتفصيل وظائف أعضاء الجسم الانسانى بكافة مشتملاته مستدلا منها على كمال القدرة الالهية والابداع فى الخلق ، حتى يتأمل الانسان الحكم الباهرة فى صنعه وتكوينه (فانه اذا نظر فى نفسه وجد آثار التدبير فيه قائمات وأدلة التوحيد على ربه ناطقات ، شاهدة لمدبره عليه ، مرشدة اليه)[1] .

ويعود فيردد نفس الآية ، ليذكر أحوال الانسان من مبدئه الى نهايته ليصبح مرآة ينظر فيها قول خالقه ٥١ : ٢١ ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ ؟

لقد اقتضى كمال الرب سبحانه وقدرته ، وعلمه ومشيئته ، وحكمته تنويع المخلوقات من الموارد المتباينة . فظهر التباين بين مخلوقاته فى الصور والصفات والهيئات والاشكال والطبائع والقوى .

وبعد أن يذكر واقعة سجود الملائكة لآدم ، يمضى فى شرح وظائف الأعضاء ومكوناتها من نواحي فسيولوجية - ربما تجمع خاصة المعلومات الطبية المعروفة فى عصره ، ويبدو أنه فى هذا البحث كان مطلعا على مصادر مختلفة فى الطب حيث يشير أحيانا الى سقراط وافلاطون وجالينوس للبرهنة على حكمة الصانع وعنايته ، فهو الحكيم العليم القدير ليرد على (جهلة الاطباء وزنادقة المتفلسفة والطبائعيين)[2] .

ولما كانت الرأس أشرف الاعضاء الإنسانية فقد أسهب فى شرح مكوناتها ودلائل الحكمة من خلقها بهذه الصورة . وقسم الدماغ التى تعد للرأس كالقلب من البدن الى ثلاثة أقسام : المقدم محل الحفظ والتخيل والاوسط محل التأمل والتفكير والأخير

---

(١) ابن القيم : التبيان فى أقسام القرآن ص ١٩٠

(٢) ابن القيم : التبيان ص ٢٠٧

محل التذكر والاسترجاع [1] .

ولكن كيف تتم العمليات العقلية والنفسية ؟ إنه يذكر الرأيين المتعارضين فى هذه النقطة، الأول : يرى أن محل صور العمليات هى النفس ، والثانى : يرى أنه القلب ، ولكنه يميل الى الرأى الثانى فيقول (والتحقيق أن منشأ ذلك ومبدأه من القلب . ونهايته ومستقره فى الرأس)[2] شارحا اختلاف الفقهاء أيضا فيم إذا كان العقل فى القلب أو فى الدماغ ويذهب الى أن (أصله ومادته من القلب وينتهى الى الدماغ[3] لقوله تعالى (أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها) .

وفى آية ثانية ورد فيها اسم القلب أيضا بمعنى العقل - وهو تفسير غير واحد من السلف فى قوله تعالى ٥٠ : ٣٧ ﴿ **إن فى ذلك لذكرى لم كان له قلب** ﴾ .

وهنا يقول ابن القيم (وعلى كل تقدير فذلك من أعظم آيات الله وأدلته وقدرته وحكمته كيف ترتسم صرورة السموات والارض والبحار والشمس والقمر والأقاليم والأمم فى هذا المحل الصغير) [4] .

وقد لاحظنا أن الشيخ يضفى على القلب أهمية خاصة ، فهو سيد الأعضاء ، وملك البدن ، وبه يتم التعقل وهو محل المثل العلمى بالله - لهذا فقد تقيد بالتعريف الدقيق للقلب للتفرقة بينه - كعضو فى الجسم الانسانى - وكأداة للمعرفة . فالقلب طبقا للتعريف الجسمانى هو (العضو اللحمى الصنوبرى الشكل ، المودع فى الجانب الايسر من الصدر) وهذا هو المغنى الحسى - أما الأمر المعنوى فانه (لطيفة ربانية رحمانية روحانية لها بهذا العضو تعلق واختصاص ، وتلك اللطيفة هو حقيقة الانسانية [5] وقد خلق القلب للسفر الى الله والدار الاخرة ، ووجود الانسان فى الدار الدنيا موضع امتحان .

---

(١) ابن القيم : التبيان ص ٢٥٦

(٢) ن . م ص ٢٥٦

(٣) ابن القيم : التبيان ص ٢٥٦

(٤) ن . م ص ٢٥٧

(٥) ابن القيم : التبيان ص ٢٦٣

الإنسان والإمتحان:

انتهى ابن القيم من تعريف الإنسان إلى أنه البدن والروح معا ، وعارض الرأى الذى يحصر الانسان فى هذا البدن المخصوص وحده .

إن الانسان على الحقيقة - فى تعريف شيخنا - هو عبارة عن (جسم مخصوص موجود فى داخل البدن ، مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس) [1] .

وهذا هو سبب اتجاه ابن القيم نحو الروح ، ومحاولة دراسة أحوالها ، وتفصيل القول فى العلاقة بينها وبين البدن ، لان (عبودية الروح أصل وعبودية البدن تبع) [2] .

ان ابن القيم يتفق مع ابن حزم فى القول بأن النفس والروح اسمان مترادفان،ومعناهما واحد [3] . وقد ناقش الآراء المتعددة فى الروح ، وانتقل للحديث عن النفوس وأنواعها مستندا الى الآيات القرآنية لان أرواح بنى آدم سميت فى القرآن نفسا، فى مثل قوله تعالى ﴿ **يا أيتها النفس المطمئنه** ﴾ وقال تعالى ﴿ **ولا أقسم بالنفس اللوامة** ﴾وقال تعالى ﴿ **إن النفس لأمارة بالسوء** ﴾ [4] ، كما بعدد الايات الاخرى التى تحدثت عن النفس مستنتجا أنها تطلق بها على الذات بجملتها ، كقوله تعالى ﴿ **يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها** ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾ [5] .

أما الفرق بين الروح والنفس فهو فرق بالصفات ، لا فرق بالذات (وسميت الروح روحا لان بها حياة البدن . وسميت النفس نفسا إما من الشئ النفيس لنفاستها وشرفها ، واما من تنفس الشئ اذا خرج فلكثرة خروجها ودخولها فى البدن سميت نفسا) [6] .

ويبدو أنه يميل الى اعتبار أن الروح متى حلت فى البدن صارت نفسا ، وما دامت الروح والنفس شئ واحد وأن الفرق بينهما فرق بالصفات لا فرق بالذات ، فان من الخطأ القول بأن لابن آدم ثلاثة أنفس هى المطمئنة ، اللوامة ، والامارة ، فحقيقة الامر أنها نفس واحدة (ولكن لها صفات : فتسمى باعتبار كل صفة باسم) [7]، وبعبارة أخرى ، انها تكون مطمئنة وتارة لوامة وتارة أخرى أمارة [8] .

---

(١) ابن القيم : الروح ص ١٧٩

(٢) ن .م ص ١٤٧

(٣) ن . م . ص ١٧٧

(٤) ن . م . ص ٢٢٥

(٥) ابن القيم : الروح ص ٢١٧

(٦) ن . م ص ٢١٨

(٧) ن . م ص ٢٢٠

(٨) ن . م ص ٢٦٧

وأفضل النفـوس هي النفس المطمئنة ، لان المـلك قرينها يسـددها ويرغبـها فى الحق ، ويزجرها عن الباطل ، وذلك بخلاف النفس الأمارة ، فان الشيطان قرينها وصاحبها [1] .
وقـد اهتم الشـيخ بتـفـصـيل كل هذا ، ولكن يصل الى فكـرة امـتـحـان الله للإنسـان ، وتفسيـره للقوى المؤيدة والمعارضة لـلنفس الإنسانية فى اطار موقـفه الميتافيـزيقى واتجاهه الصوفى .

فمن تفـسيراته للآيات القرآنيـة يرى أن الله سبحـانه امتحن الإنسان بهـاتين النفسين : الأمارة واللوامة [2] ، وزوده بالقوى التى تساعـده فى اجتياز هذا الامـتحان وتؤيده في الاحتـفاظ بكنون الايمان والتوحيـد التى زوده بها فجعـل الملك قرينها وأمدها بما علمـها من القرآن والأذكار ، أعـمال النفس وأعانها أيضـا بما يتعلق بأعمال الـقلب كالاخلاص والتوكل والانابة والمراقبة ومـحبة الله ورسوله ﷺ ، الى جانب ما يتـعلق بالجوارح على اختلافـهـا كـالصلاة والزكـاة والصيـام والحج والجهـاد والأمـر بالمعـروف والنهى عن المنكر .

وقد أكرم ، الله الانسان بالنفس المطمئـنة (فهى نفس واحدة تكون أمارة ، ثم لوامة مطمئنة وهي غاية كمالها وصلاحها) [3] .

واذا ظفر الانسـان باجتيازه الامـتحان بنجاح (فـقد فاز بأكمل الثـواب ، وهو الفوز برضوان الله والنظرالى وجهه ومجاورته فى الجنة) [4] .

ومن خلال النسق الصـوفى الذى وضعه ابن الـقيم ، يبدأ بأول منازل العـبودية وهى (اليـقظة) ، فتـستيـقظ النفس حينئذ من غـفلتهـا لتتـذكر مـا كانت عليـه فى الفطرة من الإيمان والتوحيد ، وتظل تجتاز العقبات التى يضعها ابليس اذ يتمثل الابتلاء فى عداوته ، فلا يغتر الانسان (يدخل عليه من الابواب الى هى من نفسه وطبعه) [5] .

ومما يخـفف من صـعـوبة هذا الابتـلاء - أو الامـتـحـان - ان المرابطة - فى الدار الدنيـا

---

(١) ن . م ص ٢٢٦ - ٢٢٧
(٢) ابن القيم : الروح ص ٢٢٦
(٣) ابن القيم : الروح ص ٢٢٧
(٤) ابن القيم : الوابل الصيب ص ١٨
(٥) ن . م ص ١٨

يسيرة جدا ، فينبغى على النفس ألا تضعف عن ملاحظة قصر الوقت ، وسرعة انقضائه، وهى تنتقل بين منازل العبودية [1] .

وقد حدد ابن القيم هذه المنازل ووضعها فى نسق صوفى كما يتضح لنا فيما بعد :

منازل العبودية :

عكف ابن القيم على كتاب الهروى الانصارى (منازل السائرين) فصاحبه مع أفكاره ، وشرح معانيه وسلك الطريق مع الصوفية ، متقيدا باصطلاحاتهم ، عارفاً بدقائق أحوالهم .. فانتقل من مقام الى مقام مفسرا وموضحا تفسيراتهم المختلفة ، وهو إما مؤيدا وإما معارضا .

وفى تعريفه للأحوال يرى أنها الواردات والمنازلات ، ثم تصبح مقامات (اذا ماتمكنت وثبتت من غير انتقال) [2].

ولئن كان الصوفية قد درجوا على تقسيم منازل السير الى الله الى أحوال ومقامات، وفرقوا بينهما ، فاعتبروا الأحوال مؤقتة ومقدمة للمنازل المتصفة بالدوام والبقاء، فان شيخنا قد استبدل بها ما أسماه (منازل العبودية) .

وفيما عدا هذا فانه لم يخرج عن اصطلاحاتهم التقليدية ، الا فى الحالات التى كان يفصل فيها المسائل ويضع لها الفروع ، مع ادخاله لمقام المحبة فى معظم المقامات الاخرى ، وايجاد الصلات بينها ـ كالصبر والتوكل والرضى ، والربط بين منزلة المحبة والجهاد كما يأتى .

لهذا يجدر بنا أن وجه اهتمامنا للخصائص المميزة للاتجاه الصوفى له ، حيث يظهر فى ترتيبه لمنازل العبودية وتفسيره لها كل على حدة .

من ذلك مثلا : عدم تقيده بصفة المنازل وعددها [3] ، وجعله مقام المحبة جامعا لأغلب المقامات الأخرى كالمعرفة والخوف والرجاء والارادة [4] ، بل ان منزلة المحبة

---

(١) ابن القيم : الوابل الصيب ص ٢٠

(٢) ابن القيم :مدارج السالكين جـ ص ١٣٥

(٣) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ١٢٢

(٤) ن . م ص ١٣٦

هي روح الأحوال والمقامات (التي متى خلت منها فهي كالجسد الذي لا روح فيه)[1].

ولابن القيم رأى في توضيح كيفية الانتقال من مقام الى مقام ، مستبعدا أنها كمنازل السير الحسي بحيث ينتقل فيها السالك من حال الى حال ، لان هذا محال [2].

ولكنه يعود في موضع آخر فيرتب منازل العبودية معطيا إياها معنى حيا ، فيقول (فنذكر ترتيبا غير مستحق ، بل مستحسن ، بحسب ترتيب السير الحسي ، ليكون ذلك أقرب الى تنزيل المعقول منزلة المشهود بالحس ..) [3] .

والحق أننا لو نظرنا في تفسيره للمنازل ، ومعنى الوصول ، والذوق والايمان فسيتضح لنا أنه يتخذ موقفا واحدا : فهو ينكر إحساس المسالك بالانتقال من مقام الى مقام ، لإن هذا لا يمكن تحقيقه ، ولكن الحس بالمعنى الثاني الذي يقصده هو التجربة الذوقية ، حيث يفرق فيه السالك بين حال وحال ومقام ومقام .

ومما يرجع هذا التفسير ، انه يرى أن التقرب الى الله بالهمة فليس التقرب حركة ، ولكنها عكوف وجمعية القلب على الايمان بالله ، ومحبته ، وخشيته ، وأفضل العبادات إنما هي (في الجمعية على الله ودوام ذكره بالقلب واللسان ، والاشتغال بمراقبته ، دون كل ما فيه تفريق للقلب وتشتيت له [4] ، واذا عكف القلب على المحبة ، عكفت الجوارح على الاخلاص له والطاعة والمتابعة [5] .

وبعد أن يذكر المنازل وعددها عند الصوفية، يوضح أن القرب في هذه المراتب كلها ليس قرب مسافة حسية (ولا ممارسة بل هو قرب حقيقي . والرب تعالى فوق سماواته علي عرشه ، والعبد في الأرض) [6].

ويزيد الأمر إيضاحا حديثه عن الذوق كأمر باطن ، لأن من باشر الايمان قلبه فانه يتذوق طعمه ويجد حلاوته ، (فللايمان طعم وحلاوة . ويتعلق بهما ذوق ووجد) [7] .

---

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٧

(٢) مدارج السالكين جـ ١ ص ١٣٣

(٣) ابن القيم :مدارج السالكين جـ ١ ص ١٣٩

(٤) ن . م ص ٨٦

(٥) كتاب الفوائد ص ١٨٦

(٦) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٢٧٢

(٧) ن . م ص ٨٨

وما دام هو أمر باطن ، فان العمل دليل عليه ، ومصدق له . ومن هنا يتبين خطأ من ظن انه كالطعام والشراب الحسي للفم [1] .

أما ترتيب هذه المنازل فهي كما يلي :

ترتيب منازل العبودية :

استمد ابن القيم اسم منازل العبودية من الآية (اياك نعبد) . ويبدو أنه وقع اختياره على اسم منازل العبودية لكي يفترق عن المقامات الصوفية التي أدت بالبعض الى اعلان اسقاط التكاليف عند الوصول الى مقام الفناء حيث لا يستحسن فيها السالك حسنة ولا يستقبح سيئة ، فأراد الشيخ أن يؤكد العبودية لله ، وأنه – على العكس (كلما تمكن العبد في منازل العبودية ، كانت عبوديته أعظم ، والواجب عليه منها أكبر وأكثر من الواجب على من دونه) [2] ، وهذه النتيجة التي توصل اليها هي في الحقيقة حركة رد فعل لمن (زعم أنه يصل الى مقام يسقط عنه فيه التعبد) ، وأعلن في وضوح أنه زنديق كافر بالله ورسوله ﷺ) [3] .

وقد حاول أن يضع ترتيبا منظما لمنازل العبودية كما يراها ، مع التنبيه على أنها ليست كذلك عند الجميع ، لانه قد يعرض لاحد السالكين أعلى المقامات والاحوال في بداية سيره فيصبح مراحل الطريق على غير ما تصوره .

ونعود الى مراتب هذه المنازل :

يرى ابن القيم أن أولها هو (اليقظة) وهي (انزعاج لردعة الانتباه من رقدة الغافلين) [4] ، وهي بمثابة روعة عظيمة القدر والخطر ، تعين على السلوك ، وتنبه العبد فتتحرك همته الى السفر الى الله ، لكي يعود الى الاوطان الى سبي منها .

ونرى في أبيات الشعر التي أوردها الشيخ اتفاقا مع قصة خلق آدم عليه السلام ، وأكله من الشجرة ، وخروجه من الجنة ، فأراد ابن القيم أن يجعل أول منازل العبودية ، وهي اليقظة ، لكي يتنبه السالك الى أن هذه الدنيا ليس دار القرار ، وانما وطنه هو الجنة ،

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ٣ ص ٨٨

(٢) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ١٠٤

(٣) ن . م ص ١٠٤

(٤) ن . م . ص ١٢٣

فيقول:

فحيَّ على جنات عدن، فانها منازل الاولى، وفيها التنعم
ولكننا سبى العدو، فهل ترى نعود الى أوطاننا ونسلم؟[1]

ويشير فى البيت الثانى الى العدو، وهو ابليس الذى سبى الانسان وأخرجة من وطنه الاول، وهو الجنة.

وكان الهروى الانصارى قد رأى فى منزلة اليقظة أنها القومة لله المذكورة فى قوله تعالى ٣٤ – ٤٦ ﴿ **قل : انما أعظكم بواحدة . أن تقوموا لله مثنى وفرادى** ﴾[2].

فاذا ما استيقظ العبد، خطرت له (الفكرة) وهى (تحديق القلوب نحو المطلوب الذى قد استعد له مجملاً، ولما يهتد الى تفصيله، وطريق الوصول اليه)[3].

ومتى صحت الفكرة، حل وقت المنزلة الثالثة فى منازل العبودية وهى (البصيرة) وهى نور فى القلب، يبصر به العبد مشاهد القيامة من الجنة والنار، والحساب والعقاب، كما أخبر بها القرآن، فيتنبه الى حقيقة دوام الآخرة وسرعة انقضاء الدنيا[4].

ويتحقق السالك بواسطة البصيرة وهى - نور يقذفه الله فى القلب - من حقيقة ما دعت اليه الرسل وكأنه يشاهدها رأى العين.

ويغلب على ابن القيم هنا اتجاهه السلفى فى شرحه للدرجات الثلاث للبصيرة أولها فى الأسماء والصفات، والثانية فى الأمر والنهى، والثالثة فى الوعد والوعيد، فانه يتقيد بموقف السلف من هذه المسائل الثلاثة:

انه يثبت لله تعالى الصفات والأفعال كما وردت بالكتاب والسنة. فتتحقق البصيرة التامة للسالك الذى يتقيد بهذا المنهج، ويصبح عنده أضعف الناس بصيرة (هم أهل الكلام الباطل المذموم الذى ذمه السلف)[5].

---

(١) ابن القيم. مدارج السالكين جـ ١ ص ١٢٣
(٢) ن. م ص ١٤١
(٣) ن. م. ص ١٢٣
(٤) ن. م. ص ١٢٣
(٥) ابن القيم: مدارج السالكين جـ ١ ص ١٢٥

والمرتبة الثانية للبصيرة ، هي البصيرة ، هي البصيرة فى الأمر والنهى وعندها لا يقوم بقلب العبد شبهة (تعارض العلم بأمر الله ونهيه ، ولا شبهة تمنع من تنفيذ وامتثاله والأخذ به ، ولا تقليد يريحه عن بذل الجهد فى تلقى الاحكام من مشكاة النصوص)[١].

ثم يمضى فى شرح الوعد والوعيد - وهى المرتبة الثالثة للبصيرة شارحا الأدلة المؤيدة لقيام الله على كل نفس بما كسبت ، لان هذا هو موجب الألوهية والربوبية والعدل والحكمة ، وأن المعاد معلوم بالعقل ويهتدى الى تفاصيله بالوحى ، فثبت أن الوعد والوعيد عن حق ، وانكاره (عجب من الانسان . وهو محض انكار الرب والكفر به والجحد لألوهيته وقدرته ، وحكمته وعدله وسلطانه)[٢] .

وبحسب قوة البصيرة وضعفها تكون الفراسة ، وهى إما علوية خاصة بأهل الايمان، أو سفلية بسبب الجوع والسهر والخلوة وهى مشتركة بين المؤمن والكافر[٣] .

فاذا ما وصل السالك الى التنبه ، ثم التبصر ، أخذ فى (القصد) وصدق الإرادة ، فأعد العدة للهجرة الى الله ، وقطع العلائق المانعة له ، والقصد مقسم الى ثلاث درجات : الأولى للتخلص من التردد والثانية القطع السبب الذى يعوقه عن المقصود ، والثالثة الانقياد للعلم ليتهذب به السالك ويصلح (ويقصد اجابة داعى الحكم الدينى الأمرى كلما دعاه ، فان للحكم فى كل مسألة من مسائل العلم مناديا للايمان بها علما وعملا)[٤] .

أما آخر المنازل عند ابن القيم فهو العزم (وهو القصد الجازم المتصل بالفعل)[٥] ويحتاج فيه السالك الى (المحاسبة) ليعرف ماله وما عليه ، وهو يرى أن المحاسبة قبل (التوبة) فى المرتبة ، بينما يذهب الهروى الانصارى الى العكس فيبدأ بالتوبة لانها عنده أول منازل السائر .

---

(١) ن . م .ص ١٢٥
(٢) ن . م .ص ١٢٦
(٣) ن . م . ص ١٣٠
(٤) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ١٣٢
(٥) ن . م. ص ١٣٣

وفى ختام هذا الترتيب يحرص الشيخ على التنويه بتداخل هذه المقامات لأن (اليقظة) فى كل مقام لا تفارق السالك ، وكذلك (البصيرة)و(الارادة) و(العزم) . واذا كانت (التوبة) تعد أول المقامات فهى آخرها أيضا [1] .

من هذا يتبين لنا أن ابن القيم شارك الصوفية فى اصطلاحاتهم ، ،كان قريبا من المنهج الصوفى السنى بعامة . كما أنه يمثل أحد دوائر التصوف السلفى بسماته الخاصة التي تحدد لنظرياته معالم واضحة كاحاطة المقامات بمنزلة المحبة ، وربطه بين الجهاد والحب الالهى . كما أنه يعارض الهروى فى مسألة اسقاط الأسباب ويتخذ منها موقفا وسطا ويناقش أيضا فكرة العلم اللدنى والمكاشفة . وله رأيه فى الزهد طرحه أثناء بحثه فى المقارنة بين الغنى الشاكر والفقير الصابر .

وهذا ما سنحاول أن ندرسه بشئ من التفصيل :

(أ) منزلة المحبة :

ان ابن القيم عندما كتب فى نظرية الحب ، كان يضع أمامه ـ وشأنه فى هذا الشأن الباحثين جميعا ـ المصادر التى تناولت الموضوع من كافة جوانبه .

ومن هذه المصادر ، كانت النصوص المنقولة عن أفلاطون وأرسطو نصب عينيه عندما عالج الحب الإنسانى ، وربما تأثر بهذه النصوص حين صاغ منزلة الحب الإلهى فى اطار كتابه (روضة المحبين) . انه بمعنى أدق أورد فقرات على لسان كل من أفلاطون وأرسطو ، مثل قول الاول (العشق حركة النفس الفارغة)[2] وتعريف الثانى للعشق بأنه (عمى الحس عن ادراك عيوب المحبوب) أو أنه (جهل عارض صادف قلبا فارغا لا شغل له من تجارة ولا صناعة)[3] .

وشأن ابن القيم هنا كشأنه عندما يستحضر أقوالا لجالينوس فى الطب مثلا [4] ، أو حينما أراد أن يرجع الى الاراء التى قيلت فى (الروح) بعد مفارقتها البدن فإنه يقول (لا تكاد تجد من تكلم فيها ، ولا يظفر فيها من كتب الناس بطائل ولا غير طائل)[5] .

---

(١) ن . م . ص ١٣٣
(٢) ابن القيم : روضة المحبين ص ١٥١ = ١٨٣
(٣) ن . م ص ١٥١
(٤) التبيان فى أقسام القرآن
(٥) ابن القيم : الروح ص ٣٨

واذا كان الشيخ يسترشد بالفقرات الأنف الإشارة اليها عندما تناول موضوع الحب ، فانه فعل ذلك عندما بحث الحب الانساني فى كتابه (روضة المحبين) ، أما الدراسة التركيبية لموضوعات كتبه الاخرى ، فاننا نراه يضع المحبة الإلهية وفق المبادئ الاسلامية، حيث تظهر النصوص القرآنية والأحاديث كمنبع للنظريات الذوقية عامة والمحبة خاصة.

ويظهر الأصل الاسلامي بوضوح عندما يصرح بأن الله سبحانه وتعالي خلق الخلق لعبادته هذه العبادة جامعة لمحبته وطاعته والخضوع له (وهذا هو الحق الذى خلقت به السموات والأرض ، وهو غاية الخلق والأمر)[1] [فاذا كان الله هو المحبوب لذاته ، فان المقصود بهذه المحبة هو تنفيذ أوامره حتى يتحقق كمال المحبة ، فان (صحة المعرفة بالله وأمره وأسمائة وصفاته تؤدى الى تجريد الانقياد له ولرسوله ﷺ دون ما سواه)[2] .

ومما يوضح أيضا المقصود بحب الله لذاته ، هو اقتران المحبة بالتوكل والانابة ، والتسليم والتفويض ، وغيرها من منازل العبودية ، حتى يضع السالك الى ربه فى طريق المهاجر .

وإن الصورة الرمزية التي يجعل ابن القيم فيها الانسان كالمسافر تكشف عن ارتباط الغاية بالعمل من أجلها ، فيعود - فى نسق آخر - فيجعل لأولياء الله فى كل وقت هجرتين . أحدهما الى الله بالطلب والمحبة والعبودية وما اليها من باقى المنازل التى يعرفها الصوفية ، والهجرة الثانية الى رسوله ﷺ (فى حركاته وسكناته الظاهرة والباطنة بحيث تكون موافقة لشرعه الذى هو تفضيل محاب الله ومرضاته)[3].

وهكذا ، لم ينس الشيخ الفقيه ، أوامر الشرع - وهو يرسم الطريق الموصل الى محبة الله لذاته التي يهدف منها الي تحقيق المحبة الصادقة . ولا يصل اليها السالك إلا باجتياز أنواع الابتلاء المختلفة - ولا سيما الجهاد - فيظهر عندئذ من يحب الله لذاته فيبذل من أجله أعز التضحيات وأعلاها - وهى النفس - أو غيره الذى يطمع فى (مخلوقاته من المأكل والمسرب والمنكح والرياسة ، فان أعطى منها رضى وان منع منها سخط)[4] .

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين جـ ١ ص ٢١٥

(٢) ابن القيم : الفوائد ص ١٤٨

(٣) ابن القيم : طريق الهجرتين وباب السعادتين ص ٤

(٤) ابن القيم : طريق الهجرتين ص ١٥٠

ولئن كان ابن القيم قد علق بذهنه شئ من المؤثرات الأفلاطونية وهو يكتب عن الحب بشقيه كظاهرة انسانية . ثم كمرحلة يرتقى فيها الصوفى الى محبة الله [1] فان حقيقة الأمر - كما يرى أستاذنا الدكتور النشار أنه (قد يقع الحافر على الحافر ، ولكنه فى نسق إسلامى بديع)[2] .

ويكتمل هذا النسق الإسلامى اذا ما وسّعنا دائرة البحث لكى تشمل مصنفات الشيخ الاخرى التى تضمنت نظرية الحب الإلهى - الى جانب كتاب (روضة المحبين) ، ويعنى بها : طريق الهجرتين ، ومدارج السالكين .

كما أننا لا نستطيع أن نتغاضى فى هذا الصدد عن مضمون أحد مؤلفاته التي عاجت نظرية الحب من موقف جديد - وهو موقف الاقتداء بالرسول ﷺ إذا أدار المنهج فى كتاب (زاد المعاد) كله حول مصاحبة الرسول فى كل مراحل حياته .. والمحبة هنا تعنى الاقتداء أيضا ، فهى ليست نزوعا نحو الجمال ، ولكنها طلب التقرب بتنفيذ أمره .

إن المحبة هى نقطة البداية التي يقترن فيها النظر بالعمل .ولم يكن (أفلاطون قطعا يعرف العبادات وليس تصوره للألوهية كالتصور الاسلامى ، وما كانت فكرته عن المحبة الالهية تهدف الى ما يرمى اليه ابن القيم من حب الله لذاته فى مثل قوله ٠ وهذا أمر معلوم بالاعتبار والاستقراء ، أن كل من أحب شيئا دون الله لغير الله ، فان مضرته أكثر من منفعته وعذابه أعظم من نعيمه)[3] فحب الله لذاته ترادف تماما البحث عن السعادة فى تأليهه وعبادته وحده ، وتنفيذ أوامره لأنها قرة العيون[4] .

وقد نفسر انغماس الشيخ السلفى فى المحبة الالهية بتأثره بأشعار عشاق الصوفيه التي كانت تملأ العالم الاسلامى فى عصره [5] الا أننا نرجح أيضا معرفته لتراث الزهاد والصوفية الأوائل وقد تحدثوا بلا شك فى المحبة .

---

(١) د . النشار : أثر أفلاطون في نظرية الحب الانسانى لدى ابن القيم ص ٣٣٣ (كتاب المأدبة)

(٢) ن . م. ص ٣٧٧

(٣) ابن القيم : طريق الهجرتين ص ٧٣

(٤) ن . م . ص ٧٠

(٥) د . النشار : أثر أفلاطون فى نظرية الحب الإنسانى ص ٣٦٣.

يقول أحمد بن أبي الحوارى (من أحب أن يعرف بشى من الخير أو يذكر به ، فقد أشرك في عبادته ، لان من عبد على المحبة ، لا يحب أن يرى خدمته سوى محبوبه)[1].

ويقول رويم البغدادى (٣٠٣هـ) (من أحب لعوض نغصّ العوض اليه محبوبه)[2] ، وهو ما يتفق مع ما سبق آنفا من رأى ابن القيم عن أثر المحبة لغير الله ،ما تعود على صاحبها من الضرر .

ويعرف المحبين عن المحبة بأنها (أن تحب الله في عبادته ، وتكره ما يكره الله تعالى في عبادته)[3] حيث يتفق أيضا مع ما يذهب اليه رويم البغدادى في كلامه عن المحبة ، إذ أنها (الموافقة في جميع الاحوال)[4] .

ألا يتفق هذا مع ارتباط العمل بالمحبة التي يؤكدها ابن القيم مرارا ؟ ويصبح حب الله لذاته معناه الدخول في طاعته والعكوف على عبادته ، فاذا امتلأ القلب حبا له ، خشع لا محالة (فيتبعه خشوع الجوارح)[5] .

إن أعلى المقامات عنده ، وهى التى يرتفع اليها السالك الحقيقى الذى دخل حقا في زمرة المحبين هو الذى يجيب إذا ما سئل عن الأعمال التى يريدها لأجاب على الفور . أريد أن أنفذ أوامر ربى حيث كانت وأين كانت جالبة ما جلبت ، مقتضية ما اقتضت ، جمعتنى أو فرقتنى ، ليس لى مراد الا تنفيذها والقيام بأدائها)[6] .

وما دامت أوامر الرب تعالى تقتضى الجهاد ، فسيظهر فيها المحب الحقيقى ، الذى يبذل الروح في سبيل محبوبه .

(ب) علاقة الجهاد بالمحبة:

مر بنا أن ابن القيم خصص مشهد الجهاد كأحد لمشاهد التي يرى فيها العبد ما يصيبه من أذى الغير لانه لابد أن يلاقى الأذى من (جهاده في سبيل الله وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر واقامة دين الله وإعلاء كلماته)[7] .

---

(١) السلمى . طبقات الصوفية ص ١٠٢

(٢) السلمى . طبقات الصوفية ص ١٨٤

(٣) ن . م. ص ١٦٣

(٤) ن . م. ص ١٨٤

(٥) ابن القيم . الروح ص ٢٣٢

(٦) ابن القيم . طريق الهجرتين ص ٢٢٧

(٧) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٢١

والحق أن المتتبع للفكر السلفي يلاحظ مبدأ الجهاد لاعلاء سلطان الله تعالى ترسخ في عقول شيوخ المدرسة ونفوسهم لأنهم أخلصوا في العكوف على التراث الاسلامي و تعمقوا فيه ودرسوه جيدا ، فجاءت عنايتهم انعكاسا لما عرفوه وتعلموه . وقلما يخلو أحد مؤلفات السلفيين من ذكر الجهاد بما في ذلك كتب متصوفيهم وزهادهم.

وها هو ابن القيم يعالج موضوع الجهاد في أكثر من مؤلف ويتابع شيخه في اتخاذ الجهاد دليلا حقيقيا لمحبة الله . فيجعل الجهاد محور العبودية لله (فإن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية اليه سبحانه)[1] . وفي حديثه عن أفضل الأعمال يذهب الى أن الأعمال تتفاضل بحسب أوقاتها (فأفضل العبادات في وقت الجهاد ، الجهاد ، وإن آل إلى ترك الاوراد ، من صلاة الليل وصيام النهار ، بل ،من ترك اتمام صلاة الفرض ، كما في حالة الامن)[2] وهو قد يعني أفضلية الجهاد في الحالة التي يصبح فيها فرض عين هاد ، من١٢٢ على كل المسلمين حيث تقتضي الضرورة الملحة قيام الكافة بواجب الج أجل هذا ينعى على اتباع مذهب وحدة الوجود قولهم بأن الانكار يعد من دعونات الأنفس المحجوبة بزعم (أن العارف لا ينكر منكرا لاستبصاره بسر الله في القدر)[3] . وندع جانبا الآن شرح ابن القيم لرأيه في خطأ النظرية الجبرية ـ فان له موضعه ـ ونمضي معه في تعجبه الشديد من وصف الإنكار بأنه من رعونات النفس لان الرسل الذين بعثهم الله كانوا جميعا قائمين بالإنكار على أممهم أشد الإنكار ، واذا خصصنا رسول الله صلوات الله عليه بالذكر لرأيناه يتشدد في الاخذ بمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قال (إن الناس اذا تركوه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده)[4] .

فالجهاد اذن هو مقصود الشريعة ، وهو يشمل الإنكار باليد والإنكار باللسان ، واذا كان الصوفية يتحدثون كثيرا عن الذكر وفضله ، فان شيخنا لا يعارضهم في ذلك ،

(١) ن . م . جـ ٢ ص ١٩٦

(٢) ن . م جـ ١٢ ص ٨٨

(٣) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٣ ص ١٢٣

(٤) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١٢٣

ولكنه يرى فى الحديث (ان عبدى كل عبدى الذى يذكرنى وهو ملاق قرنه) - (هو فصل الخطاب فى التفضيل بين الذاكر المجاهد فان الذاكر المجاهد أفضل من الداكر بلا جهاد)[1] ، كذلك يسهب فى شرح الآيات الدالة على أهمية الجهاد [2] فى مثل قوله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنه)، وفيها يؤكد الله - سبحانه - للمؤمنين الذين يبيعون نفوسهم في سبيله أن الجنة هى الثمن فكيف يغفل ضعيف البصيرة عن هذا العقد المبرم مع الله لمجرد ما يراه من التعب والمشاق ؟ يجيب ابن القيم على ذلك بقوله (لأنه لم يشهد ما يؤول اليه من العواقب الحميدة والغايات التى اليها تسابق المتسابقون وفيها تنافس المتنافسون)[3] .

وهكذا ، لم يترك شيخنا جانبا من الجوانب فى موضوع الجهاد إلا وعرضه بإفاضة وإسهاب . ولعل من أمتع الصور التى قدم فيها شخصية المجاهد هى صورة المحب الحقيقى لله . فاذا كان دليل المحبة الصحيحة هو تقديم الروح والمال فى سبيل المحبوب (فالمحبوب الحق الذى لا تنبغى المحبة إلا له وكل محبة سوى محبته فالمحبة له باطلة - أولى بأن يشرع لعباده الجهاد الذى هو غاية ما يتقربون به الى إلههم وربهم)[4] .

وهنا نراه ينفصل انفصالا تاما عن نظرية المحبة عند أفلاطون لانه يربط المحبة بالنسق الإسلامى وحده ، فان (الجنة ترضى منك بأداء الفرائض ، والنار تندفع عنك بترك المعاصى ، والمحبة لا تقنع منك الا ببذل الروح)[5] .

(ج) التوكل بين ظاهرة الاسباب وباطنها :

اننا نعلم أن الإمام الغزالى قال باسقاط الأسباب ، وربما كان متأثرا بالهروى الانصارى الذى ردد الفكرة فى المجال الصوفى بكتابه (منازل السائرين) ، ومن وراء ستار الاصطلاحات الصوفية أو هكذا فهم ابن القيم منه فى أكثر من موضع ، فهو يقول فى باب (التلبيس) إنه (اسم لثلاثة معان أولها تلبيس الحق سبحانه بالكون على

(١) ابن القيم . الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ٥٠

(٢) حادى الارواح إلى بلاد الافراح ص ٥٤

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٩

(٤) مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ٤

(٥) الفوائد ص ٧٢

أهل التفرقة . وهو تعليقه الكوائن بالاسباب والاماكن والأحايين وتعليقه المعارف بالوسائط ، والقضايا بالحجج ، والأحكام بالعلل ، والإنتقام بالجنايات ، والمثوبة بالطاعات)[1] .

واذا كان الغزالى قد نقل موضوع نقد العلية الى مكانها المنطقى ، وهو العلم الطبيعى [2] فانها بقيت فى دائرة الصوفية تحتل مكانها البارز ، لا سيما فى التحامها مع مقام التوكل . يقول ابن القيم (وسر التوكل وحقيقته هو اعتماد القلب على الله وحده، فلا يضره مباشرة الاسباب مع خلو القلب من الاعتماد عليها)[3] ولهذا فهو يعارض الهروى بشدة في عبارته الآنفة الذكر ، إذ يرى أن القرآن (بل وسائر كتب الله ، تضمنت تعليق الكوائن بالأسباب ، والأماكن والاحايين .. الخ آخر ما ذكره الانصارى) ثم يستطرد معلقا (فإن كان هذا تلبيسا ، عاد الوحى ، والشرع والكتب الالهيةتلبيسا)[4] .

وربما كان عذر الهروى فى انكسار الأسباب هو رغبته فى الرد على القدرية ، فألجأه هذا الموقف الى الطرف المضاد لهم ، فأنكر تأثير الأسباب إنكارا تاما ، فقال مع غيره (من المنتسبين للسنة يفعل الله الاحراق ، والاغراق ، والاحراق عند ملاقاة النار ، والماء ، والحديد ، لأيهما)[5] .

ونعود مع ابن القيم لتنفيذ آراء صاحب (منازل السائرين) الذى ردد قوله باسقاط الاسباب فى مواضع أخرى من كتابه . منها ما ذكره تحت اسم مقام الجمع [6] محاولا أن يستدل صحة ما ذهب اليه بقوله تعالى ٨ - ١٧ ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾.

إن هذه الآية التى فهمها البعض على انها أصل فى الجبر لانها تعبر عن سلب فعل

---

(١) ابن القيم مدارج السالكين جـ ٣ ص ٣٩٤

(٢) الدكتور النشار . مناهج البحث ص ١٥٧ ، ويبرهن أستاذنا فى كتابه هذا على أن المسلمين سبقوا ثلاثة من فلاسفة أوربا المحدثين إلي نقد العلية بمعناها الأرسطاليسي وهم: والبرنش ، وبركلى وهيوم ص ١٦٧

(٣) ابن القيم : الفوائد ص ٨٠

(٤) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٠٢

(٥) ن . م . ص ٤٠٠

(٦) ابن القيم . مدارج السالكين ص ٤٢٦

الرسول ﷺ ونسبته الى الله تعالى . ولكن ابن القيم يثبت أن هذا الفهم خاطئ ، لانه لو صحّ لاضطررنا الى القول بأن الافعال كلها ـ طبقا لهذا التفسير ـ منسوبة الى الله عز وجل فيقال ما صليت وما صمت وما ضحيت (ولا فعلت كل فعل إذ فعلته ولكن الله فعل)[1] .

أما التفسير الصحيح للآية السالفة الذكر ، فان الرسول صلوات الله عليه رمى المشركين بحفنة من الحصاء يوم بدر فأصابتهم جميعا ، فاذا ما عرفنا أن هذه الرمية لا تصل بطاقته وحدها الى غرضها بمجرد القائها ـ بل لابد من قوة أكبر لكى تصل الى هدفها البعيد مع القدرة أيضا على إصابة كافة المشركين ، فهمنا أن الاية تعنى أن الرمى تم بفعل النبى ﷺ وأوصله الله الى الأعداء . والدليل أنه سبحانه يقول فى الآية نفسها ٨ ـ ١٧ ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم﴾ . فأعلمنا (أنه سبحانه أقام أسبابا ظاهرة كدفع المشركين ، وتولى دفعهم وإهلاكهم بأسباب باطنة غير الأسباب التى تظهر للناس فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصرة مضافا اليه وبه . وهو خير الناصرين)[2] . ومن هذا النص نفهم أنه يقسم الأسباب الى ظاهرة وباطنة ، فأثبت الأولى للارادة الإنسانية ، وأرجع الثانية الى الله تعالى ، كيف يعود الى تبديد فكرته عند كلامه عن توحيد الخاصة وهو عنده (إسقاط الأسباب الظاهرة)[3] .

والحق أن هذا التقسيم سبقه اليه صاحب (منازل السائرين) ، وقد حاول ابن القيم العثور على مبررات للهروى فى هذا القول وفسره بأحد احتمالين : إما أنه أراد بالأسباب الظاهرة نشاهدها وتظهر لنا ولم نر لها تأثيرا مع مباشرتها فان هذه المباشرة لا تنافى اسقاطها . أو انه أراد عزل الحركات والاعمال ـ أى الاسباب الظاهرة ـ عن النجاح والنجاة ، فهى ليست بذاتها سببا فى النجاة . ويؤيد ذلك الحديث (اعملوا واعلموا أن أحدا منكم لن ينجيه عمله . ثم يقول شيخنا (وعلى التقديرين ـ فهو غير مخلص) ويعود فيؤكد أن إسقاط الأسباب ليس من التوحيد (بل القيام بها واعتبارها

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المصدر عينه ص ٤٢٧

(٣) نفس المصدر ص ٤٩٤

وانزالها فى منازلها التى أنزلها الله بها هو حضن التوحيد والعبودية)[1] .

ولكن ينبغى على ابن القيم بعد نقده العنيف لصاحب (منازل السائرين) أن يوضح لنا رأيه فى الأسباب بعد تقسيمها الى ظاهرة وباطنة فيقول : (قف مع الأسباب حيث أمرت بالوقوف معها وفارقها حيث أمرت بمفارقتها . كما فارقها الخليل وهو فى تلك السفرة من المنجنيق حيث عرض له جبريل أقوى الأسباب فقال - ألك حاجة ؟ فقال - أما إليك فلا)[2] .

ولعل هذه النظرة الوسط للاسباب هى التى تفسر وقوع المعجزات - كما فى المثال الذى قدمه مستشهدا بأبطال فعل الإحراق فى قصة ابراهيم عليه السلام - مع وضع الاسباب فى الإطار الذى رسمه ابن القيم بحيث ينبغى ألا تحول دون التيقن بأنها من فعل الله . وها هو الرأى النهائى للشيخ إذ يقول (ودر معها حيث دارت ، ناظرا الى من أزمتها بيديه . والتفت اليها التفات العبد المأمور الى تنفيذ ما أمر به ، والتحديق نحوه،وأرعها حق رعايتها)[3] .

وتراه هنا يستخدم اصطلاح شيوخ الأشاعرة الذين عبروا بها عن موقفهم فى إنكار العلّيّة الارسططاليسية وإنتاج (نظرية العادة وجريانها)[4] .

(د) الكشف :

يورد لنا ابن القيم الكثير من آراء الهروى الأنصارى ومنها ما يتصل بفكرة أو المكاشفة وقد أتت هذه الاراء متناثرة فهى تارة مرتبطة بالوحى وتارة أخرى يحاول تفسيرها بالايحاء للأنبياء . كما يعطيها معنى العلم اللدنى .

والأصل عنده فى نظرية المعرفة - الذى يوجد فيها العلاقة بين النظر والتطبيق - هو أو (مبدأ كل علم نظرى ، وعمل اختيارى هو الخواطر والأفكار ، فإنها توجب التصورات ، والتصورات تدعو الى الإرادات والإرادات تقتضى وقوع الفعل ، وكثرة

---

(١) نفس المصدر ص ٤٠٩

(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة

(٣) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٩٥

(٤) د . النشار مناهج البحث ص ١٥٧

تكراره تعطى العادة)[1] .

أما المكاشفة الصحيحة ـ كما يعرفها ابن القيم ـ هى (علوم يحدثها الرب سبحانه وتعالى فى قلب العبد ويطلعه بها على أمور تخفى على غيره)[2] .

وهذا الكشف ـ على ما يحاول شيخنا تفسيره ـ يتفاوت فى درجاته . فالدرجة الاول للمكاشفة هى الوحى الذى يختص به الأنبياء . قال تعالى ٥٣ ـ ١٠ ﴿ **فأوحى إلى عبده ما أوحى** ﴾ ثم يليها فى الدرجة الكشف الذى يختص به الأولياء وهو الكشف الرحماني للتفرقة بينه وبين الكشف الحاصل للكهان ومصدره الشيطان) .

وكان ابن القيم على وعى بما يمكن أن يحدث من دعاوى باطلة تحت ستار الكشف وباسم الولاية فقيدّ حدود بصيغة قاطعة الدلالة على ضرورة اتباع الشريعة ليحذر من خطورة التوسع فى هذا المعنى . فالكشف الصحيح : أن يعرف الحق الذى بعث الله به رسوله ﷺ وأنزل كتبه ، معاينة لقلبه ويجرد إرادة القلب له ، فيدور معه وجودا وعدما)[3] .

هذا فيما يتعلق (بالعلم) . فليس لاحد أن يدعى كما فعل ابن عربى مثلا ـ بأن قلبه حدثه عن ربه ـ ويأتى بخواطر مخالفة لما نص عليه الكتاب والسنة .

والعلم الحقيقى هو الحاصل بالشواهد والأدلة وأما غير ذلك فليس يعلم فالعلم اللدنى إذن هو (ما قام الدليل الصحيح عليه : إنه جاء من عند الله على لسان رسله)[4] فإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أيد رسله بالادلة والبراهين على صدق رسالاتهم وإنها من عند الله ، فلا مجال لغيرهم مهما بلغت به درجة الولاية الحديث بما يسنح لهم كما فعل أصحاب مذهب وحدة الوجود الذين تكلموا فى الإيمان والسلوك والأسماء والصفات بزعم أنه علم لدنى .

إن العلم الذى يزعمه هؤلاء هو من لدن أنفسهم ـ أى من عند أنفسهم لا من عند

---

(١) ابن القيم . الفوائد ص ١٦٤

(٢) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٣ ص ٢٢٢ – ٢٢٣

(٣) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٣ ص ٢٢٦

(٤) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٣٢

الله ـ [1] وقد وصفهم الله بقوله ٣ ـ ٧٨ ﴿ **ويقولون هو من عند الله ، وما هو من عند الله، ويقولون على الله كذبا وهم يعلمون** ﴾ ، وقوله عز وجل ٦-٩٣ ﴿ **ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب ، أو قال أوحى الى ، ولم يوح اليه شئ** ﴾ .

كذلك الحال بالنسبة (للارادة) ، فقد خشى ابن القيم من الصوفية الجبرية الذين يفعلون المحظورات ويقترفون الآثام بزعم الكشف الذى دفعهم لهذه الافعال .

فان الكشف الصحيح هو (المطابق لمراد الرب الديني من عبده) وهنا نظرنا الى السبب الذى دفعه لاستخدام لفظ (الدينى) فيقول (وقولنا ـ الدينى ـ احتراز من مراده الكونى فان كل ما فى الكون موجب هذه الارادة)[2] .

ولكن ما هى الحجب التى تحول بين العبد وبين الكشف ؟

يقسّم ابن القيم هذه الحجب الى أنواع ثلاثة منها الغين الذى يغشى القلب وهو أرقها فكان الرسول ﷺ يقول (إنه ليغان على قلبي وانى لا ستغفر الله أكثر من سبعين مرة)[3] والنوع الثانى هو الغيم الذى يكون للمؤمنين .

يبقى الثالث وهو لمن غلبت عليه الشقوة بتأثير الذنوب ، قال تعالى ٨٣-١٤ ﴿ **كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون** ﴾ .

ويمكن اجمال الأحجب الحائلة بين القلب وبين الله تعالى فى أربعة عناصر (عنصر النفس وعنصر الشيطان وعنصر الدنيا وعنصر الهوى)[4] .

ولما كان الصوفية مجمعين على أن النفس هى الحجاب الأكبر فقد جاهدوا لازالة حجاب النفس للوصول الى مقام المشاهدة . وهنا يلتبس الامر عليهم فيظنون أنهم بالغيه ولكم هيهات . .

وهنا يجزم ابن القيم بأنه لا يصح لأحد قد قام المشاهدة ، فهو من أوهام الصوفية (وانما غاية ما يصل اليه العبد : الشواهد)[5] كما ذكر ذلك الشبلى المشهور بشطحاته والذى نفى مشاهدة الحق وصح بأن للعباد شاهد الحق فحسب .

---

(١) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٣٢

(٢) ابن القيم . مدارج السالكين ص ٢٢٦ جـ ٣

(٣) ابن القيم . مدارج السالكين ص ٢٢٣

(٤) ابن القيم . نفس المرجع ص ٢٢٤

(٥) ابن القيم . المصدر نفسه ص ٦٦

والمقصود بشاهد الحق (ما يغلب على القلوب الصادقة العارفة الصافية من ذكره ومحبته وإجلاله وتعظيمه وتوقيره بحيث يكون ذلك حاضراً فيها ، مشهودا لها غير غائب عنها)(1)

ومع هذا فانه لو دام الكشف للعبد لمحقه (2) .

(هـ) الغنى الشاكر والفقير الصابر :

كان هذا الموضوع مثار جدل طويل بين الفقهاء والصوفية ، وكان الفريق الثانى يؤيد الفقير الزاهد لانه يتفق مع منحاهم فى السلوك ونبذ الاموال . يقول ابن القيم (وقد أكثر الناس فى المسألة من الجانبين وصنفوا فيها من الطرفين ، وتكلم الفقهاء والفقراء والاغنياء والصوفية وأهل الحديث والتفسير لشمول معناها وحقيقتها للناس كلهم)(3) .

وقد وقف عالمنا أمام هذا البحث طويلا وعرضه من كافة جوانبه بأمانة متخذا موقف القاضى العادل النزيه الذى يقدم أدلة كل منهما بحياد تام ثم يفصح لنا عن رأيه فى النهاية وبصدر حكما عادلا ولكن بعد تفكير وبحث طويلين لأنه ليس من السهل البت فى الموضوع فى سهولة ويسر ، فالطائفتان متكافئتان من حيث تقديم الأدلة التي يمكن دفعها (من الكتاب والسنة والآثار والاعتبار ولذلك يظهر للتأمل تكافؤ الطائفتين)(4) .

ونرى من الضرورى عقد مقارنة خاطفة بين منهج شيخنا وباحث آخر حديث - هو المستشرق جولدتسهير - الذى أعياه بحث الموضوع ولم يعرض له بجانبيه فالتبس عليه الأمر وظن أن روح الزهد بدأت تتضاءل مع التقدم الحضارى للمسلمين اذ يذهب الى أنه (كلما مالت الحياة العامة نحو المصالح المادية والملاذ الدنيوية كلما وجد هؤلاء الذين نشروا المثل العليا الاسلامية وذلك فى نهاية الصدر الأول - أسبابا وبواعث تدفعهم الى ابداء استهجانهم لانفسهم موقفا خاصا لا يحيدون عنه وهو نبذ كل غاية

---

(4) ابن القيم . مدارج السالكين ص ٦٦ جـ ٣

(5) ن . م. ص ١٨٨ جـ ٣

(1) ابن القيم . عدة الصابرين ص ١٤٦

(2) نفس المصدر ص ١٤٦

دنيوية)[1].

وفى ضوء هذه النتيجة أخذته الدهشة واعتراه الذهول للثروات الكبيرة التى اقتسمها المجاهدون – وهو يقصد بعض الصحابة فيقول (وأن القارئ لأخبار الغنائم ليذهل وتعروه الدهشة التى يبعثها فى نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التى اقتسمها المجاهدون الورعون الخ)[2].

ولم يكن الأمر يحتاج الى هذه الدهشة لو فحص جولد سهير حجج الجانبين فمرد خطأه لايرجع الى محاولته البرهنة على فكرة سابقة فحسب ، وانما يتصل باصطدامه بحالات الاثراء التى قابلها عند بعض كبار الصحابة مما يتنافى مع روح الزهد التى تخيلها وحاول البرهنة عليها . وسيطرت عليه فكرة الزهد التى بدأت ساذجة كما تصور ثم تطورت ، ولم يتنبه الى أن كل من الفقراء أو الزهاد الذين فضلوا هذا الطريق – والاغنياء الذين لم يجدوا بأسا من الاحتفاظ بالأموال ، نقول إنه لم يتنبه الى أن كل من الجانبين يستند – كما بين ابن القيم فيما ذكرناه آنفا – الى نصوص صريحة من الكتاب والسنة . وربما يرجع خطأ هذا المستشرق الى عدم فهمه لروح الاسلام من أجل هذا ظن أن الزهد عند المسلمين الاوائل شبيه بالزهد عند الرهبان وهذا خطأ . فالحق كما يقول ابن القيم أن من السلف الصالح (من اختار المال للجهاد به والانفاق وصرفه فى وجوه البر كعبد الرحمن بن عوف وغيره من مياسير الصحابة .. ومنهم من اختار الفقروالتقلل كأبى ذر وجماعة من الصحابة معه وهؤلاء نظروا الى آفات الدنيا وخشوا الفتنة بها)[3].

ولما كان موقف كل منهما أعمق كثيرا من مجرد النظر اليه على ضوء الفقر والغنى فان جولد تسهير لم يستطيع النفوذ الى لب الموضوع وجوهره ولم يجشم نفسه عناء البحث العميق الذى أداه ابن القيم اذ وقف أمام وجهتى نظر الجانبين يقول (كل أمرين طلبت الموازنة بينهما ومعرفة الراجح منهما على المرجوح فان ذلك لا يمكن الابعد معرفة كل منهما)[4].

---

(١) جولد تسهير . العقيدة والشريعة ص ١٤٦
(٢) المرجع السابق ص ١٣٥
(٣) ابن القيم . عدة الصابرين ص ٢٢٧
(٤) نفس المصدر ص ١٢٢

إن علاج موضوع الزهد تحت عنوان (الغنى الشاكر والفقير الصابر) على بساطته إنما يدل على معنى عميق لم يفطن اليه جولد تسهير وأمثاله من المستشرقين الذين حصروا نظرية الزهد عند المسلمين فى مفهومها عند المسيحيين.

إن ابن القيم فى معالجته للموضوع يتجه الى ابراز الأساس الحضارى للإسلام بدعامتيه المادية والوجدانية . فليس من وجهة نظر الاسلام إلا وسيلة للأخذ بأسباب القوة، وتدعيم كيان المجتمع الاسلامى كما سنرى سليمان بن داود وكذلك أغنياء الصحابة كانوا يرون (مافى أيديهم لله عارية ووديعة فى أيديهم ابتلاهم به ، لينظر هل يتصرفون فيه تصرف العبيد أم تصرف الملاك الذين يعطون لهواهم ويمنعون لهواهم)[1] .

ونظر الشيخ إلى الزهد من وجهة نظر اسلامية بحتة حيث قسمه إلى زهد فى الحرام – وهو فرض عين – وزهد فى الشبهات بحسب مراتبها وزهد فى الفضول إلى أن انتقل للزهد الجامع لذلك كله – وهو الزهد فيما سوى الله [2] فيجعله هنا وسيلة إلى (أفضل العبادات فى الجمعية على الله)[3] .

وتظهر الناحية الايجابية للزهد الذى يعنيه ابن القيم عندما نراه يستشهد بأحد النصوص التى يستدل بها على ضرورة الانتصار لله واعلاء كلمته عن طريق موالاة أوليائه ومعاداة أعدائه ، فان الله سبحانه (أوحى الى نبى من أنبيائه ان قال لفلان الزاهد: أما زهدك فى الدنيا فقد تعجلت به الراحة . واما القطاعن الى فقد اكتسبت به العز ، ولكن ماذا عملت فيما لى عليك ؟ فقال : ياربى وأى شئ لك على ؟ قال هل واليت فى وليا أو عاديت فى عدوا)[4] .

ونعود الى دراسة المنهج العلمى الذى اتبعه شيخنا فى دراسة موضوع الغنى الشاكر والفقير الصابر حيث يقدم النصوص المؤيدة لكلا الجانبين ويصدر حكمه على ضوئها . وكان فى امكانه الفصل بينهما منذ البداية لان (أفضلهما اتقاهما لله تعالى)

---

(١) ابن القيم . طريق الهجرتين ص ١٣

(٢) ابن القيم . الفوائد ص ١٦١

(٣) مدارج السالكين جـ ١ ص ٨٦

(٤) ابن القيم . اعلان الموقعين جـ ٢ ص ١٢٠

ولكن ابن القيم - العالم المتكن من علوم القرآن والحديث - يعرض للمسألة باسهاب لكى يوضح أولا حجج الطرفين .

ونميل الى القول بأن مرد اهتمام الشيخ بطرح هذا النقاش المتعدد الجوانب هو محاولته الاجابة على السؤال التالى :

هل الاسلام دين زهد ورهبانية أم أنه يحض على التفاعل مع الحياة والاخذ بأسباب التقدم ولاحضارة ؟

لعل مبعث اهتمامه بايراد النصوص التى تدافع عن (الغنى الشاكر) هو خوفه من أن يؤدى ترك الأموال الى ضعف المجتمع الاسلامى وتدهوره فمن فوائد المال (أنه قوام العبادات والطاعات وبه قام الحج والجهاد ، وبه حصل الانفاق الواجب والمستحب وبه حصلت قربات العتق والوقف وبناء المساجد والقناطر وغيرها)[1] .

فكيف يمكن تصور حال المجتمعات الإسلامية لو تخلت عن المال بدعوى الزهد ؟ ان النتيجة بلا شك هو فقدانهم لمقومات القوة ووسائل الغلبة والمنعة فيصبح المسلمون خاضعين بمحض ارادتهم لغيرهم لو أنصتوا لصوت الزهّاد المطالبين بترك الجوانب المادية وراء ظهورهم . والحق - كما يرى ابن القيم - أن الزاهد المعتكف فى سلبية ليس هو المعبر عن روح الاسلام والمطبق لقواعده ، لأنه انصرف عن مبدأ إسلامى من أهم المبادئ وهو الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولنترك له السطور القادمة التى يعبر بها عن رأيه فى قوة ووضوح حيث يقول : (وأما الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة لله ورسوله وعباده ونصرة الله ورسوله ودينه وكتابه فهذه الواجبات لا تخطر ببالهم فضلا عن أن يريدوا فعلها وفضلا عن أن يفعلوها وأقل الناس دينا وأمقتهم الى الله من ترك هذه الواجبات وإن زهد فى الدنيا جميعا)[2] .

وبعد ، فقد وضح لنا الطريق الصحيح عند ابن القيم ، مبتدئا بالانسان وبيان أصل خلقه ، ثم ربطه بالطريق الى الله بواسطة معرفته وعبادته ومحبته ، عز وجل .

واذا شئنا استخدام المصطلح الفلسفى ، فانه حاول ايجاد الحل لمشكلة الإنسان ، لان

---

(١) ابن القيم . عدة الصابرين ص ٢٢١

(٢) نفس المصدر ص ١٢١

(الطبيعة البشرية مشتملة على الخير والشر)[1] ، أو بعبارة أخرى ، ووفقا للمصطلح الإسلامى : بين الفطرة وعداوة أبليس :عند بدء الخلق ، فطر الانسان على معرفة ربه ، ولهذا فان دور الانبياء عليهم السلام هو تذكرته بالميثاق الذى أخذه الله تعالى عليه حينذاك .. وعندما فضله على باقى المخلوقات ، وخصه بالخلافة ، وأمر ابليس بالسجود له فأبى ، زين له الأكل من الشجرة المنهى عنها ، فأخرج آدم عليه السلام من الجنة ، وما زالت (تلك الأكلة تعاوده حتى استولى داؤه على أولاده ، فأرسل اللطيف الخبير الدواء على أيدى أطباء الوجود (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا يضل ولا يشقى)[2] .

وتظل المعارك دائرة مع ابليس : ميدانها النفس ، والجيوش الإسلامية كلها تحت لواء الانسان فان (أمراءهذا الجيش ومقدمو عساكره شعب الايمان المتعلقة بالجوارح - وهى العبادات .. وشعبه الباطنة المتعلقة بالقلب)[3] .

إن استخدام لفظى الجيش والجيوش ليس من قبيل الاستعارة اللغوية فحسب ، بل ان ابن القيم يعنى باختيار ألفاظه ليدلل على تصوره لهذه المعركة الحقيقية ، فيقول لخائر العزم ، المنصرف الى اللهو (الحرب قائمة وأنت أعزل)[4] .

انها اذن حرب طاحنة ، وهى لا تزال (سجالا ودولا ، الى أن يستولى أحدهما على الآخر)[5] .

وحتى فى المواضع الذى يجعل فيها الانسان فى موضع الامتحان ، يغلب عليه التصور لهذه المعركة ، فيعود الى تشبيه القلم والمعرفة والايمان والمحبة بالسلطان الذى يحاول قهر النفس ، ولكنه بالرغم من هذا لا يقضى عليها تماما ، فهى تتململ لتعيد الكرة من جديد ، والمعركة دائمة ما دامت الحياة

فاذا غلبت النفس بهذا السلطان الا أنه كعادة (المقهور المغلوب ، لابد أن يتحرك أحيانا وان قلت - ولكن حركة أسير مقهور ، بعد أن كانت حركته حركة أمير مسلط)[6] .

---

(١) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ١ ص ١٩٧
(٢) ابن القيم . الفوائد ص ٦٠
(٣) ابن القيم . الروح ص ٢٢٧
(٤) ابن القيم . الفوائد ص ٣٧
(٥) ن . م . ص ٥٤
(٦) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٣ ص ١٨٩

ويسير الركب بالانسان لانه على سفر ، والدنيا سريعة الانقضاء مهما عاش فيها ، بل أنه أسير ابليس ، فيتحرق الانسان شوقا الى الفكاك من أسره ، ليعود الى وطنه - أى الجنة ، وهى (دار النعيم المطلق)[1] .

إن أسمى ما فى الجنة هو رؤية الله تعالى ، حيث يعود الانسان الظافر الى ربه محافظا على ما فى قلبه من كنوز (الايمان والتوحيد والاخلاص والمحبة والتعظيم والمراقبة)[2] .

ومما يساعد الانسان على الاحتفاظ بهذه الكنوز ، هو دوام النظر والاستدلال بالآيات العيانية الممثلة فى خلق العالم والانسان نفسه ، والآيات القولية السمعية المتلقاة بالوحى عن طريق الأنبياء ، فقد نوع سبحانه الأدلة الدالة عليه ، وتنوع (أفعاله ومفعولاته من أعظم الادلة على ربوبيته)[3] .

والانبياء عليهم السلام هم القدوة فى سلوك الطريق الى الله بما لا قوه من صعاب وأهوال . وهنا يصرخ ابن القيم ، وكأنه يذكرنا بالنداءات المدوية للحسن البصرى أمام البصرة ، فينعى على اللاهين اللاعبين ضعف العزيمة ويتساءل :

(أين أنت والطريق ؟ طريق تعب فيه آدم ، وناح لاجله نوح ، ورمى فى النار الخليل، واضطجع للذبح اسماعيل ، وبيع يوسف بثمن بخس ولبث فى السجن بضع سنين ، ونشر بالمنشار زكريا ، وذبح السيد الحصور يحيى ، وقاسى الضر أيوب ، وزاد على المقدار بكاء داوود ، وسار مع الوحش عيسى وعالج الفقر وأنواع الاذى محمد ﷺ)[4] .

بمثل هذه الآراء - وغيرها - أصبحت كتب ابن القيم - التى تحدث فيها عن الاذواق والمواجيد والقلوب - تعبر عن أحد التفسيرات التي لا غنى عنها اذا نظرنا الى الاسلام فى شموله ، واتساع دائرته .

وننتقل بعد هذا للحديث عن التلميذ الثانى لابن تيمية الذى اتصل به ونقل عنه وهو (ابن مفلح) .

---

(١) ابن القيم . مدارج السالكين جـ ٢ ص ٨٠

(٢) ابن القيم . الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ١٨

(٣) ابن القيم . طريق الهجرتين ص ١٥٢

(٤) ابن القيم . الفوائد ص ٣٧

ثانيا : ابن مفلح (٧٦٣هـ)

هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرح ، تفقه فى المذهب الحنبلى (حتى برع فيه ودرس وأفتى وناظر وصنف وحدث وأفاد وناب فى الحكم عن قاضى القضاة)[١] .

وصفه ابن القيم بأنه (ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الامام أحمد من ابن مفلح)[٢].

وابن مفلح من تلاميذ ابن تيمية الذين نقلوا عنه كثيرا وكان يداعبه بقوله (ما أنت ابن مفلح بل أنت مفلح)[٣] ، ويذكر العليمى أنه كان خبيرا بمسائل شيخه (حتى أن ابن القيم كان يراجعه فى ذلك)[٤] .

كتب فى الفقه وأصوله ووصف مؤلفه فى أصول الفقه بأنه (ليس للحنابلة أحسن منه)[٥] .

واشتهر ابن مفلح أيضا بكتبه الثلاثة فى قواعد السلوك والآداب وهى (الآداب الشرعية الكبرى مجلدان والوسطى مجلد والصغرى مجلد)[٦] .

وسنتخذ من كتابه (الآداب الشرعية الكبرى) أساسا لدراسة موقف ابن مفلح من التصوف .

يبدو لمن يتصفح الكتاب أنه يجمع فيه المتفرقات من المؤلفات الشبيهة محاولا التأليف بينها إذ يقول فى المقدمة (فهذا كتاب يشتمل على جملة كثيرة من الآداب الشرعية والمنح المرعية يحتاج الى معرفته أو معرفة كثير منه كل عالم أو عابد وكل مسلم)[٧] .

---

(١) العليمى المنهج الاحمد في تراجم أصحاب الامام أحمد ص ٤٥٦ جـ ٢

(٢) جميل الشطى . مختصر طبقات الحنابلة ص ٦٦

(٣) المصدر السابق والصفحة

(٤) العليمى . تراجم .. جـ ٢ ص ٤٥٦

(٥) مختصر ص ٦٣

(٦) العليمى . ص ٤٥٧ . يقول السيد رشيد رضا (المراد بالكبرى هذا الكتاب أي الذي أشرف علي تحقيقة وطبع بمطبعة المنار سنة ١٣٤٩ وهو مكون من ثلاثة أجزاء).

(٧) رشيد رضا . مقدمة الآداب الشرعية جـ ١ ط المنار سنة ١٣٤٨ ص ٢

ولما كان ابن مفلح قد وجه عنايته للفقه ، فقد اصطبغ كتابه بهذه الصبغة ، فحرص على نقل آراء السابقين من الفقهاء في قواعد السلوك للترجيح بينها (مع عدم مراعاة الترتيب والتنسيق)[1] .

ولهذا يحتاج كتابه الى كثير من العناية لمحاولة استخراج آرائه بين النصوص الكثيرة التي أوردها عن غيره من الشيوخ ، وبالرغم من كونه قريب الصلة من شيخه ابن تيمية ونقل عنه كثيراً من آرائه فيما يتعلق بالحياة الوجدانية وأعمال القلوب ، الا أننا لا نستطيع القول بأنه تابع ابن تيمية في هذا الاتجاه . وهذا يحتاج منا الى مزيد من التفصيل سنأتي عليه بعد قليل .

فقد مر بنا بأحد فصول هذا البحث أن ابن كثير قد وجهنا الى ماالاحظة من ظاهرة زهد كبار المحدثين المتأخرين . ومما أكد ذلك أن ابن الصلاح والنووى كان لهما من الآراء في قواعد السلوك والاخلاق ما هو خليق بلفت نظر الباحث الى مضمون أعمال القلوب التى كانت لصيقة بآيات الكتاب وسنة الرسول ﷺ وبعدت تماما عن مذاهب الصوفية ، وهو ما تكلمنا عنه فى حينه عند عرضنا لنظرية محيى الدين النووى . هذه الأعمال والأحول التي أطلقت عليها أسماء مترادفة كالزهد والرقائق والسلوك والآداب وغيرها .

ثم جاء ابن مفلح فأخذ على عاتقه تعميق هذا الاتجاه - فوجهنا لاي مؤلفات من هم أسبق من المحدثين المتأخرين . بعبارة أخرى فانه لفت الانظار الى الأصول الأولي للزهد عند الأوائل فيقول في مقدمة كتابه (الآداب الشرعية) وقد صنف فى هذا المعنى - أى ما يسميه الآداب الشرعية - كثير من أصحابنا كأبى داود السجستانى صاحب السنن وأبى بكر الخلال وأبى بكر عبد العزيز وأبى حفص وأبى على بن أبى موسى والقاضى ابن يعلي وابن عقيل وغيرهم)[2] ولما كان الكتاب لا يتضمن الا الآداب فحسب بل يعرض فيه كثيرا من الموضوعات التى لا تندرج تحت هذا العنوان فان ابن مفلح يذكر أيضا انه قد (صنف فى بعض ما يتعلق به - كالامر بالمعروف والنهى عن المنكر والداء

(١) من مقدمة رشيد رضا محقق الكتاب جـ ٣ ص م

(٢) المقدمة ص ٢

والطب واللباس وغير ذلك الطبراني وأبو بكر الآجري وأبو محمد الخلال والقاضي أبو يعلى وابنه الحسن وابن الجوزي وغيرهم)[1] .

إن دراسة مضمون كتابه بما اشتمل عليه من الموضوعات المتنوعة - يميل بنا الي القول بأنه يمكن أن يوضع في مصاف (الإحياء) للغزالي من حيث الغرض وتشعب الموضوعات . ولكن لا يغيب عن بالنا الاختلاف الكبير بين الشخصيتين . فالغزالي صوفي وفيلسوف ومتكلم وفقيه فانعكس أثر ذلك كله على مؤلفه ، بينما ابن مفلح فقيه سلفي نبغ في المذهب الحنبلي وتعمق في دراسة الحديث فجاء كتابه معبرا عن (الآداب الشرعية) من وجة نظر علماء الحديث والفقيه .

وهناك أمر نلحظه في كتاب (الآداب الشرعيه) هو انصراف ابن مفلح عن العناية بالتنسيق وربما مرد ذلك الي كثرة المادة التي استهدف من جمعها الافادة كما أفصح عن ذلك في المقدمة .

غير أن ذلك لا يصرفنا عن محاولة استخدام المنهج التركيبي في بحث الموضوعات التي عالجها لانها تفيدنا في القاء الضوء علي تصوره لهذه الآداب الشرعيه التي يجمع لها النصوص من كافة المصادر ، فأدى للتراث خدمة كبيرة اذ حفظ بعض مضمون الكتب التي ربما لم تصلنا - والتي أشار اليها بالمقدمة .

وفي الكلمة الموجزة التي قدم بها كتابه ما يعبر عن هذا إذ يقول (وقد اشتمل هذا الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على ما تضمنته هذه المصنفات - وهي التي أسلفنا الاشارة اليها - من المسائل أو علي أكثرها وتضمن مع ذلك أشياء كثيرة نافعة حسنة غريبة من أماكن متفرقة[2] أضف الي ذلك رغبته في جمع هذه المتفرقات من المصادر النادرة التي تعالج موضوعا لا يتصل باهتمام الفقهاء فيذكر أن من (علمه علم قدره ، وعلم أنه قد علم من الفوائد المحتاج اليها مالم يعلم أكثر الفقهاء أو كثير منهم لاشتغالهم بغيره ، وعزة الكتب الجامعة لهذا الفن)[3] .

---

(١) المقدمة ص ٢

(٢) مقدمة الآداب الشرعية ص ٢

(٣) نفس المصدر ص ٣

وعلى هذا فاننا نستطيع بنظرة تركيبية توضيح آراء ابن مفلح فى أطر ثلاثة وهى :
أولا : موقفه من الصوفية .
ثانيا : تفسيره للزهد .
ثالثا : أعمال القلوب وآثار العبادات .

أولا : موقفه من الصوفية :

لم يحدد ابن مفلح موقفه بمصراحة ازاء الصوفيه ، ولهذا فان الباحث يجد صعوبة فى استخلاص موقفه بشكل محدد وقاطع . ولكن من الشواهد ما تميل بنا الى القول بأن له نظرات نقدية للتصوف ، وهى — وان لم تأت صريحة ـ الا أنها جاءت تلميحا وراء النصوص الكثيرة المتشابكة لشيوخ وقفوا للصوفية بالمرصاد أمثال ابن عقيل وتلميذه ابن الجوزى ، وعلى هذا فان حرصه على الاقتباس منها يحملنا على الظن بأنه يوافق عليها ويحرص على تنبيه الاذهان اليها .

كذلك لا يفوتنا أن نذكر إحاطة ابن مفلح باختيارات استاذه ابن تيمية فلا نستبعد أنه مال الى اتخاذ موقفه أحيانا ، لا سيما أنه يسوق كثيرا من النصوص نقلا عن رسالة شيخه المعروفة بعنوان (التحفة العراقية) التى حوت أفكار الشيخ فى قواعد السلوك والاخلاق والتى نقد فيها أيضا الاتجاهات غير السليمة للتصوف .

والآن نسوق بعض العبارات التى نقلها بنصوصها عن قائليها ، وسنحاول العثور على تعليقاته عليها لنتبين موقفه .

يقول ابن مفلح فى موضوع النهى عن النظر الى ما يخشى منه الوقوع فى الضلال (ويحرم النظر فيما يخشى منه الضلال والوقوع فى الشك والشبهة ونص الإمام أحمد رحمه الله ورضى عنه على المنع من النظر في كتب أهل الكلام والبدع المضلة وقراءتها وروايتها)[1] وبعد الاستطراد فى الحث علي التمسك بالسنة والنهى عن البدع حيث أتى بنصوص وفيرة فى هذا الصدد ، يأتى برأى لابن عقيل[2] ويذهب فيه الى القول

---

(١) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ٢٢٣

(٢) نلحظ أنه نقل كثيرا عن ابن عقيل فى كتاب (الفنون) وبذلك فقد أدخله فى أطار الشيوخ الذين حازوا على رضائه وقد سبق لاستاذه ابن تيمية أن استبعد ابن عقيل من مذهب الامام أحمد بسبب غلوه في التأويل . فاذا ما قرأنا العبارات المتفرقة التى أوردها ابن مفلح لابن عقيل نقلا عن كتابه (الفنون) فانه يمكن أن نستنتج بأن عقيل =

بأنه ما على الشريعة أضل من المتكلمين والمتصوفين ، فهؤلاء يفسدون العقول بالشبهات ، وهؤلاء يفسدون الأعمال ثم يقول (وقد خبرت طريق الفريقين غاية هؤلاء الشك وغاية هؤلاء الشطح والمتكلمون عندى خير من الصوفية لأن المتكلمين قد يردون الشك والصوفية يوهمون التشبيه والاشكال والثقة بالاشخاص ضلال ما لله طائفة أجل من قوم حدثوا عنه ، وما أحدثوا وعولوا على مارووا ولا ما رأوا)[1] .

وواضح من كلام ابن عقيل هجومه العنيف على الصوفيه فاذا ما قام ابن مفلح ينقل العبارة التى تتهم فيها الصوفية بافساد الاعمال وهدم قوانين الأديان وتوهم التشبيه والأشكال الى آخر ما صاحبها من أوصاف ظاهرة القسوة ، ليدلنا على اتجاه ابن مفلح من حيث الاقتناع والايمان بصحتها .

وفى ختام البراهين التي يقدمها لإبطال البدع المضلة بصفة عامة يأتى الى اختيار أهل الحديث باعتبارهم (الطائفة الناجية القائمين بالحق)[2] .

والي جانب هذا ، فان ابن مفلح فى مواضع متفرقة يبرز النقاط التي كانت موضع نقد للصوفية ، وحسبنا أن نقف معه عند هذه المواضع : منها كراهة الكلام فى الخطرات والوساوس مسجلا نهى الامام أحمد عن النظر فى كتب الحارس المحاسبى وحضه على التمسك بكتب الأثر فالقارئ لها يجد ما يعنيه[3] .

= قد عاد عن التأويل الى منهج السلف .

يقول مثلا رجعت إلى معتقدى فى الكتب متبعا للكتاب والسنة وابرا إلى الله عز وجل من كل قول حدث أيام رسول الله ﷺ ليس فى القرآن ولا فى السنة (الاداب الشرعية جـ ١ ص ٢٣٢) (مما يؤيد هذه الرواية ، ما أورده ابن كثير في ترجمته عنه).

ومن المحتمل ان ابن تيمية لم يقرأ كتاب (الفنون) هذا الذى اتخذ منه ابن مفلح مرجعا هاما لمؤلفه (الاداب الشرعية) لعله أراد أن يصحح حكم استاذه ابن تيميه على ابن عقيل

وعلى أيه حال فان المسألة متروكة لبحث متخصص فى ابن عقيل ، ونحن نوجه عناية من يريد التصدى له إلى النصوص الكبيره الوارده بكتاب الاداب الشرعية نقلا عن كتاب الفنون والذى يبدو أنه في حكم الضائع .

(١) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ٢٣٥

(٢) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ٢٣٧

(٣) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٨٨ .

أما أحوال الصوفية التي يتمايلون فيها ويصيحون عند السماع فقد عارضها ابن مفلح مستندا إلى ما كان عليه الرسول صلوات الله عليه وسلم وصحابته فقد كانت تفيض دموعهم وتقشعر جلودهم وتلين قلوبهم لذكر الله ، ولم يحدث فيهم صعق أو غشيان وعلى الرغم من أن الصعق والغشيان حدث لغير واحد من أعيان التابعين فان الصحابة أفضل منهم لقوتهم وكمالهم .

أما ما حدث بعد هذا لغير التابعين فانه هناك فرقا بين الصادقين وغيرهم فيعلق ابن مفلح على ذلك بقوله (ولعمرى أن الصادق منهم عظيم القدر لانه لولا حضور قلب حى وعلم معنى المسموع قدره)[1] .

ثم يبرهن على صحة رأيه بعدة أدلة من آراء ابن عقيل التى يذكر فيها أن الشريعة تنهى عن تحريك الطباع بالرعونات وتمنع دق الطبول (ونهت عن الندب والنياحة والمرح وجو الخيلاء فعلمنا أن الشرع يريد الوقار دون الخلاعة) ويتساءل بعد ذلك فى صيغة الدهشة والتعجب (فما بال التغيير والوجد وتخريق الثياب والصعق والتماوت مع هؤلاء المتصوفة ؟)[2] .

ومعنى هذا أن ابن ملفح اتخذ موقف المعارضة من هذه التصرفات التي تتنافى مع الشريعة .

ثانيا : الزهد :

يتقيد ابن مفلح بالتعريف الذى يضعه الامام أحمد فى تعريف الزهد وهو أن الزهد فى الدنيا قصر الأمل والاياس مما في أيدى الناس [3] .

ويجمع مع هذا التعريف نصوصا من السنة فالحديث . إن هذا المال حلوة خضرة فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ومن أخذه باشراف نفس لم يبارك له فيه ، وكان كالذى يأكل ولا يشبع) .

وقد أورد ابن مفلح الآراء الشارحة لمعنى الحديث وهذا دليل حرصه على الدعوة

(١) ابن مفلح .الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٣٣١ .
(٢) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٣٣٣ .
(٣) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٢٥٢ و ٢٥٤

للعمل به .

فان سفيان الثورى يرى أنه فى امكان الرجل أن يصبح زاهدا بالرغم من كثرة أمواله اذا ما ابتلى صبر وان أعطى شكر [1] .

ويدعم هذا الرأى أيضا بما ينقله عن ابن عقيل فى كتاب (الفنون)الذى يذهب الى أن هجران الرنيا فى عصره ليس من الزهد فى شئ ، ويضع قاعدة للتفرقة بين الدنيا المذمومة وغيرها فيقول (ما قطع عن الله وحمل النفس على محارم الله فهو الدنيا المذمومة وان كان املاقا وفقرا وما أوصل الى طاعة الله فذلك ليس بالدنيا المذمومة وان كان اكثارا)[2].

ويورد ابن مفلح رأيا لشيخه ابن تيمية ومضمونه انه (اذا سلم القلب من الهلع واليد من العدوان كان صاحبه محمودا وان كان معه ما ل عظيم)[3] .

وكل هذه العبارات تتفق فى المعنى كما يتضح منها فالزهد عند هؤلاء جميعا لا يرتبط بمدى الاكثار أو الاقلال من الاموال وغيرها من المتاع وانما يتصل بموقف الانسان منها ، فان حلت من نفسه مكانا بارزا وأخذت بتلابيبه وجعلته فارغا فاه نهما الى المزيد منها فهو ليس بزاهد حتى ولو كان مالكا للقليل أما اذا قبل المال بسخاوة نفس ولم يلق بالا الى نقصانه اذا نقص فيهلع ، ولم يجعل همه كله في الحصول علي المزيد فهذا هو الزاهد حتى ولو كان غنيا .

وهنا فيما يبدو هو التفسير الذى وقع عليه اختيار ابن مفلح ويظهر فيه تأثره بأستاذه ابن تيمية .

ثالثا : آثار العبادات :

يرى ابن مفلح أن القلوب تضعف وتمرض وربما ماتت بالغفلة والذنوب وترك الانسان أعماله فيما خلق له)[4] ولكن ما علاجها ؟

---

(١) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٢٥٣.

(٢) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٢٥٥

(٣) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٢٥٣

(٤) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ١٦٣

هنا يورد الأدعية الت يدعو بها رسول الله ﷺ منها دعوة المكروب (اللهم رحمتك أرجو فلا تكلني الى نفسي طرفة عين وأصلح لي شأني كله لا إله إلا أنت)[1] .

كذلك نصيحته لرجل من الأنصار يقال له أبو أمامة ، علمه بها دعاء ليذهب عنه هموه (قل اذا أصبحت واذا أمسيت (اللهم انى اعوذ بك من الهم والحزن وأعوذ بك من العجز والكسل وأعوذ بك من الجبن والبخل وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال)[2] كذلك الفزع الى الصلاة يؤدى الى زوال الهموم عملا بقوله تعالى (**واستعينوا بالصبر والصلاة**) .

فاذا كانت القلوب قابلة لهذه الاعراض ، التي يعدها ابن مفلح من قبيل الأمراض ـ فان القلوب أيضا على العكس من ذلك (تحيا وتقوى وتصح بالتوحيد واليقظة)[3] .

ومصداق ذلك في قوله تعالى (**أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها**) ؟.

والذنوب تفعل فعلها في القلب ، كما أخبرنا رسول الله ﷺ (إن العبد إذا أذنب نكت قلبه نكتة سوداء ثم اذا أذنب نكت في قلبه نكتة سوداء حتئ يبقى أسود مرتادا لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا إلا ما أشرب من هواه) .

ولهذا فالهوى هو أخطر الأدواء ومخالفته هو الكفيل بالقضاء عليه .

فاذا ما تمسكنا بالاحاديث الثابت صحتها عن رسول الله ﷺ في الأدعية المحققة للتوحيد والاعتماد والتوكل والرجاء لله تعالى وحده أمكن تفريج الكروب وادخال السرور على القلوب ومن ثم تحقيق السعادة .

وينتقل ابن مفلح من شرح تأثير الأدعية في القلوب الى بيان ما للصلاة والجهاد من آثار أيضا فاذا كان الاطباء يرون أن سائر أنواع الرياضة ما يحقق سلامة أعضاء البدن وصحته كرياضة المشي وركوب الخيل ورمي النشان والصراع والمسابقة على الاقدام)[4] فان الصلاة بحركاتها المختلفة التي تتحرك بها الاعضاء تؤدى الى نفس

---

(١) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ١٦١ .

(٢) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ١٦١

(٣) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٣ ص ١٦٣

(٤) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٤٠٩

الغرض فاذا ما اتفق الاطباء على ضرورة تقوية أعضاء الجسد بالمران كما أسلفنا فكذلك النفوس فان رياضتها (بالتعلم والتأدب والفزع والصبر والثبات والاقدام والسماحة وفعل الخير ، واذا تكرر ذلك مرة بعد أخرى صار عادة وطبيعة ثانية [1] أضف الي ذلك أثرها النفسي اذ (يحصل للنفس بالصلاة قوة وانشراح .. والجهاد أقوى من هذا المعنى وأولى) [2] وذلك مصداقا لقوله تعالى (**قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم**)

كذلك ينبغي على العبد أن يستمر في دعائه لله تعالى دون كلل أوملل بشرط الإخلاص والطاعة واجتناب المعاصي واحسان الصلة بينه وبين ربه في الرخاء ليعرفه في الشدة ، ويوجز ابن مفلح كل هذا في عبارته قائلا (فالعارف يجتهد في تحصيل أسباب الاجابة من الزمان والمكان وغير ذلك ولا يمل ولا يسأم ويجتهد في معاملته بينه وبين ربه عز وجل في غير وقت الشدة فانه أنجح)[3] .

ويؤيد ابن مفلح ما ذهب اليه ابن الجوزى يقطع فيه بأنه ينبغي على العقل أن يجعل شغله خدمة ربه فهو الكفيل بملء القلب أنسا وبهجة مع الخشية والخوف ثم يستطرد (واني لأعجب من الصوفية اذا مات لهم ميت كيف يعملون دعوة ويرقصون ويقولون وصل الى الله عز وجل فأمنوا أن يكون وقع في عذاب . فهؤلاء سددوا باب الخوف وعملوا علي زعمهم على المحبة والشوق ، وما كان العلماء هكذا [4] .

ولم يعلق ابن مفلح على هذا الرأى مما يجعلنا نظن أنه يؤيده .

ويتضح لنا مما تقدم انه كان معبرا عن الاتجاهات السلفية الصميمة من حيث التقيد بالنصوص وتفضيل المنهج النقلى ، مع العناية باستخراج ما يتفق معها وأعمال القلوب . فليس الحديث عن أعمال القلوب وقفا علي الصوفية وحدهم ، بل العكس ، ان الحرص علي اتباع المنهج السلفى كان جديرا بانضاج هذه المواهب المتعددة الاتجاهات ، فقد كان ابن القيم – كما أوضحنا ذلك خلال الحديث عنه – متعدد الثقافة ، فأخرج لنا من المؤلفات مثل (مدارج السالكين) ما يجعل الباحث يظن أنه عاش من أجل

---

(١) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ١٦٨

(٢) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ١٧٢

(٣) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ٢ ص ٤٠٩

(٤) ابن مفلح . الاداب الشرعية جـ ١ ص ١٦٦

كتابتـه وحده ثم سرعان ما نكتشف انه كتب غيره ينفس العنـاية والاهتمام ، وتلاه ابن مفـلح فأخرج مـوسوعـته (الآداب الشـرعيـة) لكى تجمع مـا تناثر من النصوص حـتى يحـافظ على تراث الاوائل ، ثم لا يمـنعـه ذلك من الـشـرح والتـعليق والتصـريح بآرائه المؤيدة أو المعارضة .

أما التلميـذ الثالث لابن تيميـة ـ وهو ابن رجب فسنراه يسلك طريق النووى والزهاد الأوائل .

***

ثالثا – ابن رجب (٧٩٥هـ)(١)

هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب عبد الرحمن بن الحسن الشهير بابن رجب ولا تذكر المصادر سنة مولده ولكنها تجمع على أنه (قدم من بغداد مع والده الى دمشق وهو صغير سنة أربع وأربعين وسبعمائة)(٢) .

واذا عرفنا عنه انه كان يعقد المجالس للوعظ وتذكير القلوب اتضح لنا ميله الى الكتابة أيضا فى هذا الموضوع . وقد وصفوا مجالسه بأنها كانت (للقلوب صارعة وللناس عامة مباركة نافعة اجتمعت الفرق عليه ومالت القلوب بالمحبة اليه)(٣) .

ونستنتج من العبارة التى أجمعت عليها المصادر وهى تذكر أنه قدم بغداد وهو صغير وأجازه ابن النقيب والنووى هذه العبارة تشير الى أنه اتصل بالامام النووى المحدث الشهير ، كما تفسر لنا عنايته بشرح الاربعين للنووى (٤) لا سيما وأنه اتقن الحديث (وصار أعرف أهل عصره بالعلل وتتبع الطرق)(٥) .

ويجمل بنا أن نذكر أن عناية ابن رجب بشرح الاحاديث التى سبقه الى جمعها النووى تكشف عن الاتجاه الوجدانى لشيوخ السلف ، فقد اعتمد النووى بدوره على ابن رجب (وأملى الحافظ أبو عمرو بن صلاح مجلسا سماه الأحاديث الكلية جمع فيه الاحاديث الجوامع التى يقال أن مدار الدين عليها .. ثم أن الفقيه الامام الزاهد القدوة أبا زكريا يحيى النووى رحمة الله عليه أخذ هذه الاحاديث التى أملاها ابن

---

(١) الحقنا ابن رجب بتلميذى ابن تيمية (ابن القيم وابن مفلح) لانه من الرعيل الذى تخرج بالمدرسة السلفية ومن أشهر من تكلموا فى الزهد بعد عصر ابن تيمية . ولئن لم يتصل به فانه ينتمى إلى المذهب الحنبلى الذى اخلص له وكان من أبرز شيوخه . ونحن نعلم أن هناك ارتباطا وثيقا بين المذهب الحنبلى ودائرة السلفين . وقد ترجم لابن تيميه فى كتابه (الذيل على طبقات الحنابلة) مطبعة السنة المحمدية تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى (١٣٧٢هـ – ١٩٥٣م) من صفحة ٣٨٧ إلى ٤٠٧ .

(٢) ابن العماد . شذرات الذهب جـ ٦ ص ٣٣٩ والعليمى . المنهج الاحمد جـ ٢ ص ٤٧٠ مخطوط وجميل الشطى . مختصر طبقات الحنابلة ص ٦٤ .

(٣) ابن العماد : شذرات الذهب جـ ٦ ص ٣٣٩ .

(٤) طبع هذا الكتاب بعنوان (جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم) مصر ١٣٤٦ هـ

(٥) شذرات جـ ٢ ص ٣٣٩ .

الصلاح وزاد عليها تعلم اثنين وأربعين حديثا)[1] .

ارتبط اذن ابن رجب بمضمون الحياة الوجدانيه عند السلف التى يعبر عن جانب منها علماء الحديث على مر العصور ، ولم بقتصر الأمر اذن على المتأخرين منهم كما يذكر ابن كثير . وقد وضح لنا ذلك عند حديثنا عن ابن مفلح .

ومما يؤكد هذا هو ما يشرحه ابن رجب باسهاب ، فيذكر أن جوامع الكلم التى خص بها النبى ﷺ نوعان أحدهما القرآن كقوله تعالى (**إن الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى**) وهى الآية التى يستدل على احاطتها الشاملة بقول الحسن البصرى (لم تترك هذه الآية خيرا إلا أمرت به ولا شرا الانهت عنه)[2] .

أما النوع الثانى من جوامع الكلم فهى فى كلام الرسول صلوات الله عليه الذى لقى اهتمام علماء المسلمين ، منهم ابن السنى بكتابه (الايجاز والقاضى أبو عبد الله القضاعى بمؤلفه (الشهاب فى الحكم والآداب) وصنف على منواله قوم آخرون فزادوا على ما ذكره زيادة كثيرة وأشار الخطابى فى أول كتابه غريب الحديث الى يسير من الأحاديث الجامعة)[3] .

من المفيد إذن فى بحثنا أن نعرض لآراء ابن رجب لنرى مدى الترابط بين شيوخ السنة والحديث ، انه لم يختط طريقا مميزا مختلفا عنهم وانما أعاد لنا تصور حياة الزهد عند الأوائل ، وذكرنا بالآيات والاحاديث فى هذا المجال وردد أقوال السابقين التى تدخل فى أعمال القلوب كالمحبة والخشية والتوكل والصبر والرضا وغير ذلك ، وكلها مدعمة بالنصوص . لا نرى فيها أى أثر لثقافة أجنبية أو عناصر غير اسلامية .

وسنلقى الضوء فى هذه الدراسة على ملامح نظراته بادئين بنقده لاتجاهات التصوف ثم حديثه عن أعمال القلوب من الزهد والمحبة والتوكل وغيرها من تفسيراته الذوقيه التى ارتبط فيها شيوخ السلف أوثق ارتباط .

---

(١) ابن رجب . جامع العلوم والحكم ص ٣

(٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) نفس المصدر والصفحة .

نقده لاتجاهات التصوف .

اختلف علماء المسلمين ـ كما يذكر ابن رجب ـ في التوسع في الكلام في المعاملات (وأعمال القلوب التي لم تنقل عن الصحابة والتابعين وكان الامام أحمد يكره أكثر ذلك وفي هذه الأزمان التي بعد العهد فيها بعلوم السلف يتعين ضبط ما نقل عنهم من ذلك كله ليتميز به ما كان من العلم موجودا في زمانهم وما أحدث في ذلك بعدهم (فيعلم بذلك السنة من البدعة)[1] .

ويرتب شيخنا على مخالفة السلف ما حدث من البدع في الأزمنة المتأخرة حيث تدرجت من الحديث في الحقيقة بالذوق والكشف والفصل، بين الحقيقة والشريعة. ثم تطور الامر بعد ذلك على أيدى بعض الصوفية فنادوا بأن المعرفة وحدها تكفى مع المحبة دون ضرورة للأعمال التى تعد عندهم بمثابة الحجاب فالشريعة يحتاج اليها العوام وحدهم[2] .

بعبارة أخرى أن الهوة أخذت فى الاتساع فبدأت بالتساهل في الأخذ بأحاديث الأعمال وانتهت الى ما عاصره ابن رجب من تفسيرات منحرفة للنصوص تفصل بين ظاهرها وباطنها الى جانب اعلان اسقاط التكاليف للمحبين لله من شيوخ الصوفية .

وقف شيخنا إذن معارضا لهذه الاتجاهات ، كما عارض الغلو في العبادات كالصوم المستمر الذى يؤدى الى إضعاف البدن فيعجز صاحبه عن القيام بحقوق الله أو يضعفه عن الكسب للاولاد أو القيام بحقوق الزوجية ، مبرهنا على صحة رأيه بنهى الرسول صلوات الله عليه عن تعذيب النفس بتحملها بما لا تطيق . كذلك اختار لنفسه أن يجوع يوما فيفزع الى ربه عز وجل ويشبع يوما فيشكره بعد أن عرضت عليه بطحاء مكة ذهبا .

وهنا يعلق ابن رجب بأسلوب لا يخلو من تأثر بالصوفية الذين ينتقدهم (فاختار لنفسه أفضل الاحوال ليجمع بين مقامات الشكر والصبر والرضا)[3]

(١) ابن رجب . جامع العلوم ص ١٩٤

(٢) نفس المصدر ص ١٩٥

(٣) ابن رجب . لطائف المعارف ص ١٣١ .

واذا كان أئمة الفقه الأربعة اتفقوا على تفضيل طلب العلم على صلاة النافلة التى تعد أفضل من صيام التطوع فيصبح العلم إذن أفضل من هذا الصيام . هذه الظاهرة التى لفتت الانظار فى عهد ابن سيرين اذ علق على ذلك بقوله (ان قوما تركوا العلم واتخذوا محاريب فصلوا وصاموا بغير علم والله ما عمل أحد بغير علم الا كان ما يفسد أكثر ما يصلح)(١).

ثم أن الصوفية انصرفوا عن العلم وأخذوا يتحدثون عن الوساوس والخطرات مما دفع بالامام أحمد بن حنبل الى ذمهم (حيث كان كلامهم في ذلك لا يستند الى دليل شرعى بل الى مجرد رأى وذوق)(٢) .

فالعبادات ينبغى أن تتم وفقا لحكم الله ورسوله ﷺ وما عدا ذلك فهو باطل مردود والقائمون بها يشبهون الذين كانت صلاتهم عند البيت مكاء وتصدية ، ثم يعلق ابن رجب على ما لاحظه من الصوفية المعاصرين له (وهذا كمن تقرب الى الله تعالى بسماع الملاهى أو بالرقص أو بكشف الرأس فى غير الإحرام وما أشبه ذلك من المحدثات)(٣) . ثم ان التقرب الى الله لابد أن يتم بأداء الفرائض أولا ثم النوافل (فظهر بذلك الي أن دعوى طريق يوصل الى التقرب الى الله تعالى وموالاته ومحبته سوى طاعته التى شرعها على لسان رسوله ﷺ ممن أدعي ولاية الله ومحبته بغير الطريق تبين أنه كاذب في دعواه)(٤) .

والظاهر أن ما لفت أنظار ابن رجب هو الاسراف في العبادات ، إذ بلغت حدا جعلته يرى عدم الاقتداء بالأوائل ، بل ينهى عن متابعتهم بالرغم من أنهم قوم صدق واجتهاد فيقول (وكان كثير من المتقدمين يحملون على أنفسهم من الأعمال مما يضر بأجسادهم ويحتسبون أجر ذلك عند الله وهؤلاء قوم صدق وجد واجتهاد .. ولكن لا يقتدى بهم)(٥) .

---

(١) ابن رجب . لطائف المعارف ص ١٣٠

(٢) ابن رجب . جامع العلوم ص ١٨٥

(٣) ابن رجب . جامع العلوم ص ٤٢

(٤) ابن رجب . نفس المصدر ص ٢٦٢

(٥) ابن رجب . لطائف المعارف ص ٢٦٩

لا جرم اذن أنه خشى مغبة هذه المظاهر لأن الزمن بَعّدَ بين الاوائل الذين هم أعلم من معاصريه بالسنة كما بين بالنص الذى تقدم في صدر هذا الحديث ، ولهذا فهو يرى أن الاقتداء ينبغى أن يكون بالسنة لأنه صلوات الله عليه كان ينهى عن التعسير ويأمر بالتيسير (ولم يكن أكثر تطوعه ﷺ وخواص أصحابه بكثرة الصوم والصلاة بل ببر القلوب ، وطهارتها ، وسلامتها ، وقوة تعلقها بالله ، خشية له ، ومحبة واجلالا وتعظيما ، ورغبة فيما عنده ، وزهدا فيما يفنى)[1] .

معنى الزهد:

قلنا فى صدر هذا الحديث أن ابن رجب اختار طريق الزهد كما فعل كبار المحدثين، أمثال ابن الصلاح والنووى ، ويجدر بنا أن نتناول تعريفه للزهد وتقسيمه لموقف الناس منه ، وعرضه أيضا للمقارنة النقدية في كتب الزهاد بين الغنى الشاكر والفقير الصابر .

ان الزهد بمعناه الحرفي هو (الاعراض عن الشئ لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه)[2] .

ويعدد ابن رجب التعريفات المختلفة للزهد ويختار منها الحديث (الزهادة فى الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهادة في الدنيا أن تكون بما في يديك أوثق مما فى يد الله وأن تكون فى ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها بقيت لك)[3] .

وتفسير أنواع الزهد المقصود بالحديث كلها من أعمال القلوب كما يرى وليست من أعمال الجوارح لأن الوثوق بما في يد الله دليل على صحة اليقين ، وتفضيل ثواب المصيبة عن بقاء المال والولد ، وغير ذلك ينشأ عن كمال اليقين ، كذلك (من استوى عنده حامده وذامه فى الحق دل على سقوط منزلة المخلوقين من قلبه وامتلائه من محبة الحق وما فيه من رضا مولاه)[4] .

أما أهل الزهد فى فضول الدنيا ــ كما يسميهم ــ فقد اختلفت مواقفهم منها .

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة (٢) ابن رجب . جامع العلوم ص ٢١٠

(٣) قال الترمذى غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه . قال ابن رجب الصحيح وقفه كما رواه الامام أحمد كتاب (الزهد) ابن رجب . جامع العلوم ص ٢١٠ .

(٤) ابن رجب . جامع العلوم ص ٢١١ .

وبالنظر الى المال اتخذ ابن رجب الموقف الوسط استنادا الى أنه سمى خيرا فى مواضع كثيرة من القرآن (**وانه لحب الخير لشديد**) . (**ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين**) وعن سليمان عليه السلام (**انى أحببت حب الخير عن ذكر ربى**) . العاديات ٨ ، البقرة ١٨٠ ، سورة ص آية ٣٢ .

أما السّنة فقد استدل بالسؤال الذى وجهه سائل الى النبى ﷺ (هل يأتى الخير بالشر) فكان اجابته صلوات الله عليه (ان الخير لا يأتى الا بالخير) .

بالإضافة الى الأحاديث المتصلة بالمال منها (نعم المال الصالح للرجل الصالح وهو الذى يأخذه بحقه ويضعه فى حقه)[١] .

ويستنتج ابن رجب من هذه الاجابة أن (المال ليس بخير مطلق ، بل هو خير مقيدّ فان استعان به المؤمن على ما ينفعه فى آخرته كان خيرا له وإلا كان شرا له)[٢] .

وفى مناقشته للسؤال الذى يتردد كثيرا فى كتب الزهد والتصوف ، وهو أيهما أفضل الغنى الشاكر أم الفقير الصابر ؟

فإن ابن رجب يعدد الآيات القرآنية التى تذكر إنفاق الاغنياء لأموالهم في سبيل الله، كقوله تعالى فى وصف قارون (**فخرج على قومه فى زينته قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتى قارون إنه لذو حظ عظيم، وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا**) الى قوله (**تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين**) . سورة القصص من آية ٧٩ : ٨٣ .

فلما فزع الفقراء الى الرسول صلوات الله عليه ، يسألونه الوسيلة التى يلحقون بها إخوانهم الاغنياء، أرشدهم الي الذكر عقب الصلاة من التسبيح والتحميد والتكبير ، وهو عمل يسير (يدركون به من سبقهم ولا يلحقهم معه أحد بعدهم ويكونون به خيرا ممن هم معه الا من عمل مثل عملهم)[٣] .

---

(١) ابن رجب .لطائف المعارف ص ٣٢٥ .

(٢) ابن رجب . لطائف المعارف ص ٣٢ .

(٣) ابن رجب . لطائف المعارف ص ٢٦٣.

ومهما يكن من أمر الأقوال المتعددة المتضاربة التى تختلف فى نظرتها الى الدنيا ، لأن البعض يمدحها ، والبعض الآخر ينقدها ويطالب بطرحها وراء الظهور ، فان ابن رجب يختار التعريف الذى قال به على بن أبى طالب وهى إنها أى ـ هذه الدار ـ (دار صدق لمن صدقها ، ودار عافية لمن فهم عنها ، ودار غنى لمن تزود منها . مسجد أحباب الله ، ومهبط وحيه ومصلى ملائكته الى آخره . .) وفى تفسير ابن رجب لهذا الكلام المسهب ، ينتهى به الى استنتاج أن الدنيا لا تذم مطلقا وانما (تحمد بالنسبة الى من تزود فيها بالأعمال الصالحة . . وهى نعم الدار لمن كانت هذه صفته)[1].

المحـــــبة

وقف علماء الحديث والسنة من الأوامر والنواهى موقفاً حازماً، معارضين الخروج عنها أو زعزعتها تحت ستار المحبة واسقاط التكاليف التى يرددها بعض الصوفية.

فليست المحبة عندهم، أى عند شيوخ السلف ، من نوع العاطفة المتأججة التى تجعل من صاحبها هائماً على وجهه، تارك الفروض والتكاليف مقبلاً على النواهى، مرددا للأذكار، مهللا بالتسابيح يتواجد أينما حل، وأنما المحبة الحقيقية هى فيصل التفرقة بين المؤمن الجاد فى إيمانه الذى يحب ما يحبه الله ويتجنب ما يكره .

والكتاب ملئ فى غير موضع بالآيات الدالة على اشتراط المتابعة لله ولرسوله صلوات الله عليه منها **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى صدورهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾**. النساء آية ٦٥.

ومن الأحاديث «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وولده والناس أجمعين».

فالمحبة تستلزم أداء الواجبات أولا مع ترك الاختيار لفعل الزيادة ، كما تقتضى المحبة ترك المحارم أيضاً .

ويستخلص ابن رجب من هذا أن (المحبة الصحيحة تقتضى المتابعة والموافقة فى حب المحبوبات وبغض المكروهات)[2].

---

(١) ابن رجب . جامع العلوم ص ٢١٥

(٢) ابن رجب . جامع العلوم ص ٢٨٢.

هنا تتضح الإيجابية فى مواقف علماء السنة .

فقد رأينا هذا المعنى يتردد عند أغلبهم منذ الأوائل، ويتناقلون النصوص عند بعضهم البعض ، فيناقشون معناها وما يستتبعها ، والفرق بينها وبين الخوف ، وما هى شروطهاوغاياتها.

وقد استشهد ابن رجب فى صحة رأيه الذى أسلفناه ، من أن عنوان المحبة الصحيحة هى المتابعة ، بعبارة وردت لأبى يعقوب النهرجورى[1] إذ يقول (كل من أدى محبة الله تعالى ولم يوافق الله فى أمره ، فدعواه باطلة وكل محب ليس يخاف الله فهو مغرور)[2].

نستخلص من هذا أن التفسير الذوقى للنصوص عند علماء السنة أدى إلى الاحتفاظ بالمكانة الهامة لمعالم الإسلام فى أوامره ونواهيه فى مواجهة التأويل الصوفى ، الذى كان ينسلخ بالمعانى ويذهب فى التفسير إلى الخروج عن الأوامر والنواهى ، وكأنها من لوازم المحبة.

وقد حافظ ابن رجب –وهو من شيوخ السلف المتأخرين كما نعلم– على هذا المنهج السليم واتخذ من فكرة المحبة لله الغاية القصوى التى يتطلع إليها المؤمن (فمن أحب لله أو بغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان ، ومن كان حبه ، وعطاؤه ، ومنعه لهوى نفسه ، كان ذلك نقصاً فى إيمانه الواجب)[3] .

التوكل:

يبدأ شيخنا فى حديثه عن التوكل بالحديث (لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً)[4].

وفى حديثه عن التوكل يتناول تعريفه وبيان حقيقته وصلته بالأسباب ، ثم يعرض فى النهاية لثمرة التوكل .

---

(١) ابن يعقوب النهرجورى . صحب الجنيد وغيره وجاور بالحرم سنين وبه مات سنه ٣٣٠هـ (المصدر ابن الجوزى المنتظم جـ ٦ ص ٣٢٦) .

(٢) ابن رجب . جامع العلوم ص ٢٨٣

(٣) ابن رجب . جامع العلوم ص ٢٨٣

(٤) رواه الإمام أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم وقال الترمذى حسن صحيح . (ص ٣١٦ جامع العلوم والحكم) .

أما تعريفه للتوكل فهو يتقيد بما قاله سعيد بن جبير التابعي الجليل (التوكل جماع الإيمان)(1)، ولهذا فإن ابن رجب لا يقصر التوكل على أمور الدنيا فحسب بل أمور الدين أيضاً فيصبح حقيقة التوكل عنده هو (صدق اعتماد القلب على الله عز وجل في استجلاب المصالح ودفع المضار من أمور الدنيا والآخرة كلها .. وتحقيق الإيمان بأنه لا يعطي ولا يمنع ولا يضر ولا ينفع سواه)(2).

وكثيرا ما لاحظنا أن شيوخ التصوف يتخذون من التوكل ذريعة لابطال الأسباب واسقاطها وهو ما تنبه إليه ابن رجب في تفضيله لحقيقة التوكل وربطه بالأسباب فإن (تحقيق التوكل لا ينافي السعي في الأسباب التي قدر الله سبحانه وتعالى للمقدورات وبها وجدت سنته في خلقه)(3)، ويزيد الأمر أيضاحاً فيرى أن السعي بالأسباب في الطاعة لله هو من عمل الجوارح، والتوكل عليه، سبحانه، من عمل القلب، ولهذا يقسم الأعمال إلى ثلاث أقسام:

القسم الأول:

وهي الطاعات التي أمر الله وهي سبب النجاة من عذابه ودخول جنته وهي أفعال لازمة الأداء مع الإستعانة بالله والتوكل عليه، فالأفعال تقترن بالتوكل لأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وإذا ما قصر العبد في أدائها (استحق العقوبة في الدنيا والآخرة شرعاً وقدراً)(4).

القسم الثاني:

وهو (ما أجرى الله العادة به في الدنيا وأمر عبادة بتعاطيه كالأكل عند الجوع والشرب عند العطش والاستظلال من الحر والتدفي من البرد ونحو ذلك)(5) وكلها من الأسباب التي ينبغي الأخذ بها حتى لا يقع على المرء ضرر من تركها وإن اختلفت الاستعدادات البشرية بما لديها من قوى للتحمل. ويضرب ابن رجب الأمثلة على ذلك

---

(1) ابن رجب. جامع العلوم ص ٣١٦

(2) نفس المصدر والصفحة

(3) نفس المصدر ص ٣١٧

(4) المصدر السابق ص ٣١٧

(5) ابن رجب. جامع العلوم ص ٣١٧.

ببعض السابقين الذين انفردوا بالقدرة على ترك الطعام لعدة أيام ، أو الإقلال من النوم . وكان البعض لا يبالى بالحر والبرد ومع هذا استطاعوا أداء الطاعات (فمن كان له قوة على مثل هذه الأمور فعمل قوته ولم يضعفه من طاعة الله فلا حرج عليه ومن كلف نفسه ذلك حتى أضعفها عن بعض الواجبات فإن ينكر عليه ذلك)[1] . وهذه هى القاعدة التى وضعها ابن رجب بعد استطراد طويل فى أحوال الأوائل بادئاً بنهى الرسول صلوات الله عليه عن الوصال فى الصيام مع اختصاصه وحده بهذا النوع من الصيام لأنه -طبقاً لما جاء بالحديث- عند ربه يطعمه ويسقيه (والأظهر أنه أراد بقوله أن الله يقويه ويغذيه بما يورده على قلبه من الفتوح القدسية والمنح الإلهية والمعارف الربانية التى تغنيه عن الطعام والشراب برهة من الدهر)[2] .

القسم الثالث :

فهو (ما أجرى الله العادة به فى الدنيا فى الأعم الأغلب وقد يخرق العادة فى ذلك لمن شاء من عباده)[3] ويذكر على سبيل المثال من دخل المغارة بغير زاد حتى أصبح مثلاً على ذلك حتى سئل إسحاق بن راهويه عن التسبب به فقال «إن كان الرجل مثل عبد الله بن جبير فله أن يدخل المغارة بغير زاد وإلا لم يكن له أن يدخل ومتى كان الرجل ضعيفاً ويخشى على نفسه ألا يصبر أو يتعرض للسؤال أو أن يقع فى الشك والسخط لم يجز له»[4] .

فهى إذاً أفعال على سبيل الإستثناء وليست قاعدة مضطردة. ومع هذا فإن ابن رجب يفضل الأخذ بالأسباب -كما فعل الإمام أحمد بن حنبل- الذى سئل عمن يقعد فى بيته متوكلاً فأجاب «ينبغى للناس كلهم أن يتوكلوا على الله ولكن يعودوا على أنفسهم بالكسب»[5].

وتبقى بعد هذه الثمرة التى يجنيها المرء من التوكل وهو الرضى بالقضاء وهو على

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) المصدر السابق والصفحة عينها .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) نفس المصدر ص ٣١٩ .

(٥) ابن رجب . جامع العلوم ص ٣١٩.

ثلاث درجات أولها اجتناب الشكوى وهى درجة الزاهدين، والثانية الرضى وسكون القلب وهى درجة الصادقين، والثالثة المحبة بترك الشكاية وهى للمرسلين، وعلى هذا فإن (المتوكل على الله إن صبر على ما يقدره الله له من الرزق أو غيره فهو صابر وإن رضى بما لم يقدر له بعد وقوعه فهو الراضى وإن لم يكن له اختيار بالكلية ولا رضا إلا فيما يقدره له، فهو درجة المحبين العارفين)[1] .

ثم يجعل ابن رجب من التوكل ذاته سببا من الأسباب التى تطلب بها الحوائج، بل إنه من أعظم هذه الأسباب (فإن الله يكفى من توكل عليه)[2] مصداقاً لقوله ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ سورة الطلاق آية٣ .

ولابن رجب إلى جانب آرائه فى المحبة والزهد والتوكل تفسيرات ذوقية أخرى تدور حول المعية والمعرفة والجهاد، استخرجها من الأحاديث[3] .

ففى قوله ﷺ من الحديث الطويل الذى أوصى به ابن عباس يقول «تجده أمامك» .
أى أنه إذا ما روعيت الحدود فإن الله يحفظه وينصره ويؤيده (وهو تعالى -مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) . هذه هى المعية الخاصة بالمتقين، وهى تختلف عن المعية العامة لكل جماعة المقصودة بقوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ الحديد آية ٤ وقوله ﴿ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون مالا يرضى من القول﴾ النساء١٠٨ . أما المعية الخاصة ففى قوله تعالى ﴿لا تخافا إننى معكما أسمع وأرى﴾ طه٤٦ وقوله ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾ التوبة ٤٠ والحديث فى الآية الأولى موجه إلى موسى وهارون عليهما السلام، وتخبرنا الآية الثانية بما حدث بغار حراء عند الهجرة. إذ أوجس أبو بكر خيفة من متابعة رجال قريش لآثارهما وعثورهما على الغار المختفيان به فطمأنه الرسول صلوات الله عليه وسلم بقوله «ما ظنك باثنين الله ثالثهما؟» فإن المعية الخاصة فى الآية تقتضى (النصر والتأييد والإعانة)[4].

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢١

(٢) ابن رجب . نور الاقتباس فى مشكاة وصية النبى لابن عباس ص ٦٥

(٣) خصص ابن رجب كتابه (نور الاقتباس) فى شرح حديث وصية رسول الله ﷺ لابن عباس (طبعة جامعة التعاون العلمى بتحقيق عبد الفتاح خليفة ومحمود خليفة سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م) .

(٤) ابن رجب . نور الاقتباس ص ٣٤.

ولكن ابن رجب سكت عن الصوفية -لاسيما اتباع مذهب وحدة الوجود- وكانوا قد اتخذوا من الآيات الآنفة الذكر أدلة على قولهم فى الوحدة مما دفع بابن تيمية قبله للتصدى لهم فشرح المعية العامة بالعلم أى أن الله معهم بالعلم ، وأشار إلى المعيه الخاصة بأنها معية النصر والتأييد ثم أنه حرص على نفس المعنى الذى يود أصحاب مذهب وحدة الوجود تأويله من الآيات لأن لفظ («مع») لا تقتضى فى لغة العرب أن يكون أحد الشيئين مختلطاً بالآخر)[1].

وما يتصل بحديثنا عن المقارنة بين تفسير الشيخين لنفس الآيات ، ننتقل إلى أخذها بحديث نبوى وهو قوله صلوات الله عليه وسلم لقوم رجعوا من الغزو (قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر . قيل - وما الجهاد الأكبر؟ قال- مجاهدة العبد لهواه)[2] .

والواقع أن هذا الحديث قد أخذ مكانه فى تأليف كثير من الصوفية ، وأبرزهم الغزالى ، الذى رتب عليه نفس النتائج[3] وربما أدى التوسع فى نشره ، والأخذ به ، إلى آثار بعيدة المدى يترتب عليها الامتناع عن جهاد أعداء المسلمين ، لأن جهاد الهوى أشد قوة وأدعى لاهتمامهم . وإذ علمنا أن شوكة الأعداء قويت منذ حرب الصليبيين والتتار التى عانى من آثاره ابن تيمية ، لم يثر دهشتنا اهتمام الشيخ بالبحث فى أسانيد الحديث الآنف الذكر لبيان حقيقته ، إذ اتضح له أن (لا أصل له ولم يروه أحد من أهل المعرفة بأقوال النبى ﷺ [4]. وبعد استبعاد ونفى روايته عن طريق الثقات ينتقل إلى تأكيد أهمية الجهاد فى حياة المجتمعات الإسلامية فهو ضمان سلامها وأمنها فضلاً عن قيمته الكبرى كوسيلة للتقرب إلى الله والبرهان على محبته فيقول (وجهاد الكفار من أعظم الأعمال ، بل هو أفضل ما تطوع به الإنسان .. وفى الصحيحين سئل الرسول صلوات الله عليه أى الأعمال أفضل؟ فقال إيمان بالله وجهاد فى سبيله قيل ثم ماذا قال حج مبرور)[5] .

---

(١) ابن تيمية . الفرقان ص ١٠٧

(٢) ابن رجب . نور الاقتباس ص ٥٤

(٣) الغزالى. أحياء علوم الدين جـ ٦ ص ١١٩٠

(٤) ابن تيمية . الفرقان ص ٦٠ - ٦١

(٥) ابن تيمية . المصدر السابق ص ٦١.

غير أن ابن رجب لم يغفل هو أيضاً أهمية الجهاد عند شرحه للأحاديث التى تتناول الأعمال والمفاضلة بينها ، ومنها ما ينص على أن الجهاد هو ذروة سنام الأمر كله وأرفعه (وهذا يدل على أنه أفضل الأعمال بعد الفرائض كما هو قول الإمام أحمد وغيره من العلماء)(١) .

أما حديثه عن الفروق بين الصبر والرضا فإنه ردد ما ذهب إليه أغلب شيوخ الزهد الذين تعرضوا لهذا الموضوع ، وهو تقسيمه لدرجات المؤمنين فى تقبلهم لأحكام القضاء والقدر فالدرجة الأولى وهى عالية ورفيعة جداً أن يرضى المؤمن بما أصابه ، فإن لم يستطع فعليه بالصبر، وهذه هى المرتبة الثانية للمؤمن . ومع هذا فالصبر واجب ، والرضى مندوب إليه وهو فضل مستحب(٢).

وفى معنى شهادة التوحيد (لاإله إلا الله) يتوسع شيخنا فى دلالات هذه الشهادة التى يرى فيها صلاح القلوب لأنها تشمل معرفة الله ومحبته وخشيته ، كما تتضمن التوكل على الله ، ورجاءه ومهابته (وهذا هو حقيقة التوحيد)(٣). أما الحديث الآمر بالاستقامة على التوحيد فهو قول الرسول صلوات الله عليه «قل – آمنت بالله ثم استقم» رواه مسلم(٤) فليست عبارة الشهادة تقتصر على التلفظ بها فحسب ، وإنما الاستقامة على التوحيد الكامل يقتضى تحقيقها بطاعة الله فى كل ما أمر به ، والإنتهاء عما نهى عنه ، حتى يمتلئ القلب بمعرفة الله ، وخشيته ، ومحبته ، فانعكس آثار ذلك كله على الأعضاء (فإن القلب هو ملك الأعضاء ، وهى جنوده ، فإذا استقام الملك استقامت جنوده ، ورعاياه)(٥). ومما ينقص هذا الإيمان بالقلب (جميع أهواء النفوس وإراداتها ووساوس الشيطان)(٦) وذلك مصداقاً لقوله تعالى **﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه؟﴾**.

---

(١) ابن رجب . جامع العلوم ص ١٩٩

(٢) ابن رجب . جامع العلوم ص ١٤٠ – ١٤١ ونور الاقتباس ص ٤٦ – ٤٧

(٣) ابن رجب . جامع العلوم ص ٥٣

(٤) نفس المصدر ص ١٤٦

(٥) المرجع السابق ص ١٤٨

(٦) نفس المصدر ص ١٥١ .

هذا ما آلت إليه أبحاث تلاميذ ابن تيمية فى الزهد والتصوف . ويتضح منها أن العناية بأعمال القلوب امتد إلى كتابات ابن القيم بشرحه لكتاب (منازل السائرين) للهروى الأنصارى ، بينما فضل ابن رجب وابن مفلح الاقتضاء بمنهج المحدثين فى تعميق الحياة الوجدانية ، أو بعبارة أخرى الزهد فى مضمونه الإسلامى البحت ، المستند إلى القرآن والحديث ، كما عند النووى وابن الصلاح والمنذرى وغيرهم .

والآن قد حان الوقت لكى نقف على أثر ابن تيمية فى الفكر الإسلامى عامة ، والتصوف خاصة ، فى العصر الحاضر .

ولئن كان صحيحاً أنه قد نسج على منواله بعده السواد الأعظم من خصوم الصوفية[1] ، إلا أنه سيتضح لنا أيضاً أن النتاج العقلى للشيخ السلفى ، كان معيناً لا ينضب لرواد الفكر الإسلامى فى العصر الحديث.

***

(١) د . محمد مصطفى : الحياة الرحية فى الإسلام ص ١٠٨ ط الدار القومية .

الباب الثالث

نقد التصوف والصوفيه فى العصر الحديث

- الصراع مع الحضارة الغربية .
- محمد بن عبد الوهاب والحركة السلفية بعده .
- الحركات الإصلاحية والتصوف .
- التصوف فى مصر .
- الأفغانى والشيخ محمد عبده .
- عبد الرحمن الكوكبى .
- الحركة السلفية بالهند .
- الفكر الصوفى لمحمد إقبال .
- الحركة السنوسية .
- موقف عثمان بن فودة من التصوف .
- حركة ابن باديس بالجزائر .
- الاتجاه السلفى لابن باديس .
- موقفه من الصوفية .
- رأيه فى الزهد .



انتهى بنا الحديث فى الباب السابق عند آراء ثلاثة من الشيوخ الناقدين للتصوف ، ويجدر بنا الآن متابعة الفكر السلفى تجاه التصوف فى العصر الحديث وتأثير ابن تيمية فى رجال الفكر الإسلامى المعاصرين .

والحق أن حلقة الاتصال بين الشيوخ الذين عرضنا لنظرياتهم فى الفصول السابقة إنما هى ممتدة عبر القرون حتى عصرنا الحاضر ، لأن أئمة السلف تتبعوا دراسة التصوف بنفس المنهج .

وقبل أن ننتقل إلى العصر الحديث ، فإنه ينبغى أن نعرض فى إيجاز للتيار الناقد للتصوف ، لأن دراستنا هذه لا تتسع للبحث فى جميع المؤلفات التى وضعها أتباع السلف .

من أجل هذا سنكتفى بالتعريف بأهمها :

أحدها كتاب (تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى) للبقاعى[1] وهو وإن كان يتضمن أشد صور العداء لابن عربى بصفة خاصة ، إلا أنه يضم معظم أسماء الشيوخ الذين عارضوه عامة[2] ، وقد أفرد كتابا ثانيا أضاف إليه آراء الصوفية المعتدلين الذين بنوا طريقهم على الاقتضاء بالكتاب والسنة[3] .

---

(١) هو ابراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط على بن أبى بكر البقاعى ، نزيل القاهرة ثم دمشق ، الإمام برهان الدين ، ولد تقريبا ٨٠٩ هـ بقرية من حل (بقاع) ونشأبها ، ثم تحول إلى دمشق ثم فارقها ودخل بيت المقدس ثم القاهرة توفى عام ٨٨٥هـ .

المصدر - محمد بن على الشوكانى (١٢٥٠هـ) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع جـ ١ ص ١٩ مطبعة السعادة ط ١٣٤٨ هـ .

(٢) وهم : محى الدين النووى ، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقى ، محمد بن محمد بن علاء الدين البخارى (٧٧٩هـ - ٨٤١ م) وكان صوفيا كبيرا . وعلى بن محمد بن على الجرجالى ٧٤٠هـ ٨١٤م ، عبد الرحمن بن أحمد الايجى ٧٠٩هـ - ٧٥٣م) ومسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى ٧١٢ - ٧٩٢ هـ وعز الدين بن عبد السلام ومحمد بن محمد بن سيد النحاس ٦٧١ - ٧٣٤هـ) وابن دقيق العيد ٦٢٥ - ٧٥٦هـ ومحمد بن محمد بن يوسف الجزرى ٧٥١ - ٨١٤ هـ

(٣) هو كتاب (حذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد) وهو ملحق بالكتاب الأول ويبدأ من ص ٢٠٧ - ينظر ص ٢٠٩ و ٢٦٠ و ٢٦١ حيث يؤيد الجنيد والسرى القشيرى والهروى صاحب عوارف المعارف .

كـذلك ، تقابلنـا آراء تتجـه نحـو السلف فى إقامـة الزهد ، والحـياة الوجـدانيـة وفقـا للنصـوص وترتبط بزهد المحـدثين . هذه الآراء يتضـمنها كـتـاب (الاعتـصام) للشـاطبى الذى أثر فى الإمام ابن باديس بالجزائر فى العـصر الحديث ، وقد استشهـد بالكثير من آرائه .

ومن الوثائق الهامة فى هذا الصدد كتاب (شفـاء السائل لتهذيب المسائل) ، المنسوب لابن خلدون[1] . وهو -إن صـحـت نسبـتـه إليـه أو لم تصح- فـإنه يعبـر عن الموقف الوسط، ويمكن اعتباره مـؤيداً بصفة عامة للتصوف عند بعض عـلماء السنة ، وناعيا على ابن عربى وابـن سبعين والتلمـسانى وابن الفـارض وأتباعـهم ورأى احراق كـتـبهم دفـعا للمفسدة العامة .

وكـان الحـافظ ابن حـجـر العسـقـلانى (٨٣٣هـ) أيضـاً من أشـد المنكـرين على ابن الفارض وأتباعهم[2] ورأى إحراق كتبهم دفعاً للمفسدة العامة[3] .

لابن عربى[4] وسلك طريق المحـدثين فى الزهد[5] ومـهمـا يكن من الأمر فـإن الذى دعـانا إلى تقديمهم هو كـونهم يعبـرون عن الاتجـاه الناقد للتـصوف فى الدوائر الثـلاثة: وحدة الوجود ، والحلول وما أصلح على تعريفها بـالبدع كالغلو فى العبادات ، والمبالغة فى الزهد والتقشف وغيرها .

وسيظهر لنا أن مـواقف شيوخ السلف فى العصر الحـديث لا يخرج فى إطاره العام عن الأسس التى وضعـها السابقون فـيما عدا ما يلاحـظه الباحث من اشتداد الخصومة وحـدتهـا ثم أخـذت طابع الإنكار لكافـة مـا يتـصل بالتـصـوف بواسطة مـحـمد عبـد الوهاب، وتابعه السلفيون المعاصرون فى مصر بوجه عام .

إننا نلاحظ بوضوح الموقف المتشدد للسلفيين المحدثين إزاء التصوف والصوفية وهذه

---

(١) ينظر ص   من هذا البحث .

(٢) تنبيه الغبى ص ١٦٧

(٣) ن . م . ص ١٨٠

(٤) البقاعى ، تنبيه الغبى ص ١٣٩ - ١٧٦

(٥) ابن حجر العسقلانى . جمع أحاديث الزهد بعنوان بكتابه (بلوغ المرام عن أدلة الاحكام).

الظاهرة تحتاج منا إلى الوقوف عندها لبحث أسبابها ومحاولة تفسيرها. فقد ظهرت بعض النظريات فى التصوف على يد الهروى والجيلانى وغيرهما من أتباع المدرسة السلفية ، وكانت بمثابة إنعكاس للمد الجارف للتصوف أولا ، ثم إنها يمكن أن تعد أيضا كنوع من نقد بعض اتجاهات التصوف ، وكأنهم كانوا ينقدون صوفية أهل السنة برفق مستخدمين أساليبهم ، ومن داخل صفوفهم . بعبارة أخرى ، فإنهم لم يتخذوا موقف المعارضة بالإطلاق ويفضلوا الانحياز لصفوف خصومهم من الفقهاء والمتكلمين ، وإنما يمكن القول بأنهم عبروا عن آراءهم فيما وجدوه من مآخذ على التصوف وكأن لسان حالهم يقول : ها نحن منكم وننتمى لصفوفكم ولكن ينبغى الإقرار بأن مذاهبكم قد انحرفت فى بعض مواضعها عن الكتاب والسنة وآراء أئمة المسلمين والسلف ، ولذلك فإنه يلزم تصحيحها .. وها هى الطريقة.

ثم أن اختيار الزهاد لطريقة الزهد المعروفة عند الأوائل -كما رأينا عند النووى وابن مفلح وابن رجب - كانت هى الأخرى بمثابة حركة معارضة للتصوف أيضاً.

لقد تم هذا كله فى ظل الدولة الإسلامية الكبرى سواء أيام ازدهارها أو فى القرون الأخيرة أيضاً أى قبل بداية انهيارها فى العصر الحديث ، كان الإسلام يظلل الجميع ، ويدور النقاش بين الصوفية والفقهاء والمتكلمين على صفحات الكتب ، وفى حلقات الدروس . وكانت الآراء تتصاعد فى إطار ثقافة إسلامية واحدة .

إلا أن العصر الحديث قد شهد ظروفاً مغايرة تماماً ، لأن من أبرز سماته الاصطدام بحضارة أوروبا، (فقد شهد فترة المائة والخمسين عاماً التى بدأت بالغزو الفرنسى لمصر عام ١٢٦٣هـ ١٧٩٨م) اندماج مجتمعنا الإسلامى فى مجتمع العالم فى العصر الحديث)[١] .

ولا نستطيع الإلمام بحقيقة موقف علماء الحديث والسنة فى العصر الحديث من التصوف دون أن ندرس ظروف هذا العصر وملامحه ، ومدى تأثيره على العالم الإسلامى .

وإذا كان التصوف الإسلامى فى أرقى أشكاله سواء كان معبراً عن التصوف

---

(١) محمد شفيق غربال . الاراء والحركات فى التاريخ الاسلامى ص ١٠٧

السنى والتصوف السلفى أو حياة الزهاد ، فإنه يعبر عن (الروح) و(الوجدان) و(الذوق) وبشكل مضمون علم الأخلاق ، إلا أنه يعجز عن مقاومة الصراع مع الحضارة الغربية التى ترى أنها قدمت حلولاً لمشاكل الإنسان .

وهذا ما سيتبين لنا إذا وضعنا الصراع بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى فى إطاره العام .

الصراع مع الحضارة الغربية :

لقد ظلت المعارك الدائرة بين الإسلام وخصومه قائمة لم تهدأ. فإن العداء اليهودى يمتد منذ عبد الله بن سبأ إلى دزرائيلى[1] ، كما ظهر التبشير المسيحى فى أقوى صوره على أثر الاستعمار الغربى الحديث ، فإن (البلاد التى يدخلها الإنجليز يكون باب التبشير فيها مفتوحا[2] . إن هذا ما يذكره أحد التقارير كمثال .

وبلغت الملحمة الذروة عندما تكاتف المخطط السرى اليهودى مع العداء الصليبى فى العصر الحديث لهدم آخر معاقل الإسلام ممثلاً فى الإطار الذى كان يجمع المسلمين وهو إلغاء الخلافة العثمانية –وغزو العالم الأسلامى بالاحتلال المسلح ، مع غزوه أيضاً ثقافياً بواسطة المبشرين وجهود المستشرقين[3] .

فمن ناحية كان (ريمون لوك الاسبانى، هو أول من تولى التبشير بعد أن فشلت الحروب الصليبية فى مهمتها ، فتعلم اللغة العربية بكل مشقة ، وجال فى بلاد الإسلام وناقش علماء المسلمين فى بلاد كثيرة)[4] .

---

(٢) د . بديع الشريف . الصراع بين الوالى والعرب ص ١٧٩

(٣) شاتليه . الغارة على العالم الإسلامى ص ٧٧

(٤) من الشواهد التى تبعث على التأمل فى هذا الصدد، هو التحام العداء اليهودى مع العداء الصليبى ، والمثال على ذلك هو (بلفور) صاحب الوعد المشهور بمنح وطن لليهود بفلسطين ، فانه فى ذات الوقت كان عضوا هاما فى أحد الجمعيات التبشيرية المسيحية (ادنبرج ١٩١٠) ص ٧٦ (من كتاب الغارة على العالم الاسلامى .)

ويذكر الاستاذ محمد خليفة التونسى بمقدمة كتاب (بروتوكلات حكماء صهيون ؟) ان اليهود كان لهم نصيب كبير فى الغاء الخلافة ، وكان أحد الثلاثة الذين سلموا الخليفة قرار العزل يهوديا) ص ٧٨. وتنص البروتوكلات فى أحدى مراحلها التنفيذية الاخيرة على هذا ، اذ (تظهر القسطنطينية كأنها المرحلة الاخيرة لطريق الافعى قبل وصولها إلى أورشليم) ص ٢٣٨ - ٢٣٩ من البروتوكلات ، ترجمة محمد خليفة التونسى. ويشهد الواقع المعاصر بصحة ما ورد بها ...

(٤) أ . ل . شاتليه . الغارة على العالم الإسلامى ص ١٧ .

ومن جهة أخرى كانت حملة الغزو الثقافى تسير جنباً إلى جنب مع احتلال الأراضى . ففى الهند ، لما تسلط الإنجليز على البلاد أخذوا فى الدعوة المسيحية بواسطة نشر الكتب لرد المسلمين عن الإسلام . وكانت المناظرات تدور بين القساوسة وعلماء المسلمين حيث كان الأولون يشتغلون (بالطعن والجرح على الملة الإسلامية)[1] .

ويبدوا أن الصراع الحقيقى كان بين حضارتين :

حضارة المسلمين التى بدأت تدخل مرحلة الإنحسار منذ الحروب الصليبية وهجمات التتار، وحضارة غربية دخلت فى دور النضج .

ومن الشواهد الدالة على مدى حدة الخصومة للعقيدة الإسلامية ، ما يدلنا عليه تقرير إحدى لجان التبشير إذ عجز إرساليات التبشير البروتستاتينية والكاثوليكية عن أن تتزحزح العقيدة الإسلامية من نفوس منتحليها ، ويقترح فى سبيل الوصول إلى غايته ، بث الأفكار التى تتسرب مع اللغات الأوروبية ، وتمهيد السبل لتقدم إسلامى مادى . ثم ينتقل التقرير إلى الهدف الاساسى من كل هذا ، وهو هدم الفكرة الدينية الإسلامية (التى لم تحفظ كيانها وقوتها إلا بعزلتها وانفرادها)[2].

لقد بلغت الثقافة الإسلامية عصرها الذهبى فى المدة (من منتصف القرن الثامن للميلاد إلى مطلع القرن الثالث عشر.. وهى أساس العرفان الذى دان له الفكر الأوروبى فى القرون الوسطى، ورائد السبيل لنشوء النهضة الحديثة فى أوروبا الغربية التى لا يزال إلى اليوم أبناء أوروبا وأمريكا ينعمون ببركاتها)[1].

ولسنا نؤرخ لعوامل اضمحلال الحضارة الإسلامية ، فإن مجال ذلك بحث منفصل، إلا أننا لا نستطيع أن نغفل دراسة بعض الظواهر التى تشكل ملامح عصرنا الحاضر وأثره على الفكر الإسلامى ، فإن دور علماء المسلمين فى العصر الحديث كان

---

(٢) رحمه الله الهندى . اظهار الحق .. جـ ١ ص ٣ انعقدت الجلسة الاولى فى ١٢٧٠هـ – ١٨٥٤م وينظر أيضا كتاب (الرسالة المحمدية) لسليمان الندوى الذى يتضمن عدة محاضرات فى الرد على المسائل التى أثارها أساتذة أمريكيون مسيحيون بجامعة مدراس .

(٣) الغارة على العالم الإسلامى ص ١٢

(١) الدكتورفليب حتى : كتاب الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ٥٥٠ – ٥٥١ ويعرف الثقافة الإسلامية بأنها (تلك المجموعة من العلوم والفنون والفلسفات التى نشأت فى ظل الاسلام) .

شاملا للإسهام فى الصراع الفكرى مع الحضارة الغربية .

ومن الشواهد الدالة على اتجاه حملة التبشير، وخصومتها الحادة لعقيدة أهل السنة بوجه خاص ما يدلنا عليه تقرير إحدى اللجان والذى أوردناه فى النص السالف الذكر.

ونلمح فى مقابل هذا موقفا متحديا من جانب علمائنا . يقول الشيخ رشيد رضا نتحداهم بالقرآن –وهو يقصد الفلاسفة والمؤرخين من جميع الأمم ولا سيما أحرار الافرنج– بأن يأتوا بالإصلاح الدينى والاجتماعى والمالى والسياسى) مؤكدا تقديم أسس الحضارة على أساس قرآنى[1] . ويبدو أن النزعة الجهادية للشيخ رشيد رضا أحدثت تأثيراً حاسماً فى أغلب علماء الإسلام المحدثين –كما سيأتى– إذ نادوا مثله بأن لا بد من إظهار حقيقة الإسلام كما عرفه السلف الصالح ورفض التأثيرات المتراكمة التى فصلت بين المسلمين فى عصورهم الأخيرة وبين أجدادهم فى القرون الأولى للإسلام .

وفى ضوء ظروف العصر كان لابد للنظر الى الاسلام فى شموله كمنهج يتناول الجانب المادى وحياة الروح معا ، فليس هدفه (الغايات المادية البحتة ولا الغايات المعنويةالبحتة)[2].

واقتضى ذلك (فصل الاسلام فى ذاته عن فهم المسلمين للإسلام خلال العصور)[3] ، لانه بمضى العصور ، وبسبب التقاء المسلمين بثقافات الأمم الاخرى حدث أن تفرعت شعب ثلاث : أحدهما فقهى ، والثانى كلامى والثالث أخلاقى ، وكلما تقدم الزمن انفصل بعضها عن بعض (بعد أن كان الاسلام وحدة شاملة)[4] وأصبح لمدلول السلف هنا معنى جديدا ، فمن أقوال محمد اقبال (اننا نحن المسلمين نواجه عملا ضخما ، إن واجبنا أن ننظر فى الاسلام من جديد بصفته نظاما فكريا ، من غير أن نقطع صلتنا عن الماضى)[5] ، وسنرى أنه نقد أسس الحضارة الغربية المادية

(١) رشيد رضا . الوحى المحمدى ص ٢٦٥

(٢) ابو الاعلي المودودى . الحضارة الإسلامية ص ٤٦ – ٤٧.

(٣) محمد المبارك . الفكر الإسلامى الحديث فى مواجهة الافكار الغربية ص ٦١ – ٦٢

(٤) ن . م. ص ٦١

(٥) أبو الحسن الندوى . الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ١٢١.

ورفضها ، مؤكدا لفهم الإسلام هو أن (يطابق الكتاب والسنة وفهم السلف تماما)[1] .

ولكن لا يعنى الاقتداء بالسلف الرجوع الى الماضى بحيث تصبح الامة الاسلامية (وكأنها تعيش فى متحف للتاريخ ، كلا ، ولكن المقصود اقامة روح الإسلام الذى عرفه السلف وأخرج العرب من جزيرتهم فسادوا الامم)[2] .

ومنذ قيام محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ - ١٧٩١م) بالحركة السلفية فى مستهل القرن الثالث عشر الهجرى ، تبعته حركات سلفية أخرى ارتبط فيها النظر بالعمل، وأصبحت تقوم الحركة على مبدأين هما مناوأة التقليد ، والاعتراف بحرية الانسان في أفعاله وتصرفاته ومسئوليته عنها)[3] .

وسنبدأ بدراسة الحركة السلفية على يد محمد بن عبد الوهاب ، لانه قام بنقل الفكر التيمى من النظر الى التطبيق ، وكان له أثره فى الحركات الاصلاحية فى العصر الحديث ، فقد بدأت اليقظة الاسلامية بدعوته الدينية الاصلاحية [4] .

ويرى محمد اقبال أن تعاليم ابن تيمية لقيت التعبير الصحيح لها علي يد ثائر نجد ، الذى تعد حركته فى الحقيقة (أول نبضات الحياة في الاسلام الحديث ، وقد كانت هذه الحركة مصدر الإلهام مباشرة لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين مسلمى آسيا وأفريقية كالحركة السنوسية ، وحركة الجامعة الاسلامية)[5].

وسنرى ــ انه بالرغم من الاختلاف بين شخصيات العلماء المعاصرين والبلدان التى عاشوا فيها فى العصر الحديث ، فانه يكاد يجمعهم رباط واحد ، يصلهم بآراء ابن تيمية .

ولهذا ، فانه بوسعنا تقسيم أثره فى حلقات ثلاث : إما في شكل حركات اصلاحية، أو فى مجال التطبيق العملى لقواعد الاسلام ، أو فى دائرة الحركات الثورية ، كما ظهر أيضا فى الفكر الفلسفى الحديث .

---

(١) ن . م. ص ١٨٥.

(٢) أبو الاعلى المودودى . نحن والحضارة الغربية ٣٣٥ - ٣٣٦

(٣) د . محمد البهي . اتجاهات الفلسفة الإسلامية ص ٩٦

(٤) لوثروب ستوارد . حاضر العالم الإسلامى ص ٦٠

(٥) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى ص ١٧٥

وسنحاول أن نبرهن على أن حركة ابن عبد الوهاب لا تعبر فى الحقيقة الا عن أحد جوانب الفكر التيمى المتعدد الافاق .

محمد عبد الوهاب والحركات السلفية بعده :

كانت الحركة السلفية في القرن الثامن عشر على يد محمد بن عبد الوهاب (١١١٥هـ - ١٢٠٦هـ) (١٧٠٠م - ١٧٨٧م) ، بمثابة مرحلة الانتقال من حاله الخمود والدعوة النظرية الى التطبيق العملى فى العصر الحديث وسار على منوالها كثير من الحركات السلفية وتأثروا بها . وسنرى ذلك في نظريات ابن باديس والشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا ، (وعقيدة ابن تيمية المبنية علي الاخذ من السلف الصالح ، حمل لواءها محمد بن عبد الوهاب ، وصارت أساس عقيدة الحركة التى عرفت بالوهابية (*) ، تلك الحركة التى كان لها شأن كبير فى القرنين الاخيرين)[١] ان الحركات السلفية تتقارب لا من حيث المنهج الواحد الذى التزمت به بل ان الفترة التى تجددت فيها في العصر الحديث تتقارب بصورة تلفت النظر للباحث . فان حركة السنوسى (مولده (١٧٨٨م - ١٢٠٢هـ) تمت أثناء حياة محمد بن عبد الوهاب ، وظهرت دعوة جمال الدين الافغانى (مولده ١٢٥٤هـ - ١٨٣٨ م) أيضا فى أعقاب الحركة الوهابية (لقد أثرت الحركة الوهابية في الاسلام فى البلاد العربية والهند فى القرن الاخير تأثيرا مثمرا)[٢] . ويرى محمد اقبال أن الاسلام ظل (قرونا كأنه لا يتحرك حتى مهد قيام الوهابين فى القرن الثامن عشر السبيل لمصلحين آخرين أوسع رأيا وأرحب صدرا للاراء الجديدة)[٣] وهو يقصد بالتحرك في عبارته هذه استعمال مبدأالاجتهاد الذى كان قد عطل منذ القرن الرابع الهجرى [٤] .

(*) يقول أحمد أمين : أن أهم مسألة شغلته هي مسألة التوحيد الذى تميز به الإسلام عما عداه، فلا أصنام ولا أوثان أو نحو ذلك ، ومن أجل هذا سمى هو وأتباعه أنفسهم بالموحدين ، أما اسم الوهابية فهو أسم أطلقة علي خصومهم واستعمله الاروبيون ، ثم جرى على الالسن (ص ١٠ زعماء الاصلاح) .

(١) شفيق غربال . الاراء والحركات فى التاريخ الإسلامى ص ١٠٠ من كتاب (الإسلام الصراط المستقيم) باشراف كنيث و . مورجان

(٢) ن . م ص ١٠٧

(٣) م . ل . فرار . وجهة الاسلام ص ١٣٠

(٤) ن . م .

وسيتضح بعد قليل كيف كانت الحركة الوهابية أساسا للتيار السلفى القوى الذى ظهر فى غرب أفريقيا بواسطة عثمان بن فودى أيضا .

فاذا ما بحثنا عن الاساس الايدلوجى الذى قامت عليه دعوة ابن عبد الوهاب فاننا سنلمح التأثير السلفى ظاهرا ، لان دراساته لم تتعد النظر في كتاب الله وسنة الرسول وكذلك دراسته للناتج الفكرى ، فقد اهتدى بآرائه من أجل (العودة الى القرآن الكريم ، وأحاديث النبى ﷺ الصحيحة ، والثورة من أجل التطبيق الصارم لاحكام الشريعة)[1].

واذا نحن نظرنا عامة لنقارن بين حالة المسلمين فى عصر ابن عبد الوهاب وبين تعاليم الكتاب ـ كما يذكر الباحث الامريكى لوثروب ستودارد ـ انتشار البدع وعبادة الأولياء وتعدد الفرق الصوفية بسلطانها القوى على المسلمين بعامة مع تفشى الجهل بالأصول الاسلامية الصحيحة ، فقامت الدعوة الوهابية للرجوع الى الاسلام (والاخذ به على أوله وأصله ، ولبابه وجوهره ، أى انما الاستمساك بالوحدانية التى أوحى الله بها صاحب الرسالة ﷺ)[2].

ومن العجب أن محمد بن عبد الوهاب نفسه قد بدأ فى مستهل حياته دراسة فلسفة الاشراق والتصوف[3] يقول صاحب كتاب (لمع الشهاب) (وانى سمعت بعضا من أهل البصرة يقول : حدثنا رجل أعجمى أصفهانى عن أمر محمد بن عبد الوهاب انه بعد ما تمرن فى الحكمة الاشراقية وعلم التصوف جلس فى الخلوة واعتزل عن الناس ستة أشهر) أى أن أثر التصوف الذى غرق فيه العالم الإسلامى حينئذ كاد يمتد إليه ، لولا دراساته لكتب ابن تيمية التى أنقذته من الوقوع فى برائن التصوف الاشراقى ، وكان دافعه منذ البداية هو طمس معالم الوثنية والعودة بالمسلمين الى التوحيد الخالص . لقد رأى الناس (قد علقوا آمالهم وأعمالهم على غير الله واطمأنوا الى المخلوقات يستشفون بها من أمراضهم وعللهم ويجعلونها وسائل لاعمالهم

---

(١) شفيق غربال : الاراء والحركات في التاريخ الإسلامى ص ١٠٦

(١) لوثروب ستودارد . حاضر العالم الإسلامى ص ٣٨ L.Stoddard

(٢) جمال بن أحمد الريكى . لمع الشهاب فى سيرة محمد بن عبد الوهاب ص ١٩ - ٢٠ تحقيق الدكتور أحمد مصطفى أبو حاكمة ود . محمد بديع الشريف الصراع بين الموالى والعرب ص ١٤٠

وأرزاقهم .. فلم يجد شيئا يبعث فيهم الحياة الصالحة الا الرجوع الى عقيدة التوحيد أى الايمان بالله وحده [1] . لقد جلس فى بيته ينظر فى الكتب ثمانية أشهر ثم (خرج على الناس يوما وفى يده كتاب صغير الحجم فقال : أشهدوا الله انى مقتف ما فى هذا الكتاب ، وأنا أقول ان الذى سطر فيه هو الحق)[2] . وأغلب الظن انه كتاب (التوحيد) .

وبالرغم من الصعوبات التى كانت تحيط به من كل جانب ، فان محمد بن عبد الوهاب نجح فى توجيه الانظار الى زيف الخرافات والاوهام التى يعتنقها المسلمون بتأثير سلطان التصوف فى عصره ، ولهذا أصبحت دعوته فى جوهرها قائمة على نبذ كافة هذه المظاهر التى فتح عينيه فرآها متفشية فى العالم الاسلامى بأسره . وقابل المسلمون حركته بانزعاج شديد لأنهم كانوا غارقين فى خرافات البدع وقشور الصوفية [3] وظنوا أنها هى المعبرة عن الاسلام ، فلما قام مع أتباعه بهدم القباب وازالة ما كان على قبر الرسول ﷺ من الحلى والزينة اتهموه وأصحابه بالزندقة والكفر [4].

والحق ان أساس هذه الاعمال يتصل اتصالا وثيقا بالسنة نفسها ، لانها كانت من وصايا الرسول صلوات الله عليه . قال أبو الهياج (قال لى على ــ الا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله ﷺ ؟ أن لا تدع صورة الا طمستها ، ولا قبرا مشرفا الا سويته[5] من أجل هذا فمن المحتمل أن تكون السياسة قد لعبت دورها فى تشويه الدعوة الوهابية ، اذ أن سبب اشتداد مقاومة الحركة الوهابية نرجع ــ فى رأى الدكتور بديع الشريف الى خوف الخلافة فى الاستانة من مناوأتها ، لانها تؤذن بقيام دولة عربية [6] الا أن العامل الاساسى فى استنكارها والوقوف فى وجهها يرجع الى ما غرق فيه المسلمون من تأثيرات المذاهب الصوفية كما قلنا ، فقد تغلغلت فى عقول المسلمين وقلوبهم فظنوا أنها تعبر عن الصحيح المتوارث وقابلوا دعوة ابن عبد الوهاب بعنف وشدة ظنا منهم أنها

---

(١) د . محمد بديع شريف . الصراع بين الموالى والعرب ص ١٤٢

(٢) جمال بن أحمد الريكى . لمع الشهاب ص ٢٧

(٣) الامير شكيب ارسلان . تعليقة رقم ١ من كتاب حاضر العالم الإسلامى ص ٣٤ .

(٤) د. محمد بديع شريف . الصراع بين الموالى والعرب ص ١٤٣

(٥) محمد بن عبد الوهاب . كتاب التوحيد ص ١٨٤ .

(٦) د . محمد بديع الشريف . الصراع بين الموالى والعرب ص ١٤٣

انحراف عن معتقداتهم بينما كان يرى أن العكس هو الصحيح . واذا سلمنا بعنف طابع الحركة الوهابية ، فانها ربما ترجع الى عامل رد الفعل : فقد دار النقاش بينه وبين رجل اسمه على بن ربيعة وهو من كبار بنى تميم - وطلب من محمد بن عبد الوهاب قول الحق لانه شريف فى قومه ، مسموع الكلمة عندهم ، حتى لا تقع الفتنة .. ثم قرأ الكتاب والراجح انه كتاب (التوحيد) - فأقر أن ما تضمنه هو الحق ، واستفسر عن منهج تنفيذه ، فأجاب محمد بن عبد الوهاب ، بأنه النصيحة وبذل المعروف أول الامر ، فاذا لم يتحقق ، فبالسيف لان من لا يتبعه (كافر مشرك) (١) .

وقد أثار غضب كثير من الناس - كما أسلفنا - قيام أتباع الحركة بهدم كثير من القباب الاثرية ورفع بعض الحلى والزينة من قبر الرسول ﷺ وتدميرهم لكافة المشاهد الشيعية فى كربلاء (٢) ، الا أن الأتباع (لم يعبأوا إلا بإزالة البدع والرجوع بالدين الى أصله (٣) .

ويرى الاستاذ أحمد أمين أن سبب احاطة الدعوة الوهابية بظروف لم تتهيأ لغيرها يرجع الى أنها قوبلت بحرب بالسيف - بواسطة الدولة العثمانية لخشيتها من خروج الحجاز من يدها ، وهى مركز اسلامى كبير - كما أنه ألفت الكتب الكثيرة للتشنيع على الحركة والتخويف منها (كل هذا خدم الدعوة الوهابية بلفت الانظار اليها ، ودورانها على كل لسان (٤)).

وإننا لنعثر على صدى هذه الحملات على التابعين للحركة وظهر الدفاع عنها لتفنيد آراء الخصوم وما أشيع عنها .

ففى أصول الدين : أعلنوا أنهم يسلكون منهج ابن تيمية وابن القيم والحافظ الذهبى وابن كثير والطبرى وابن رجب الذين سار على أثرهم محمد بن عبد الوهاب)(٥) .

---

(١) د . جمال بن أحمد الريكى . لمع الشهاب فى سيرة محمد بن عبد الوهاب ص ٢٨

(٢) أحمد أمين . زعماء الاصلاح ص ٢٠

(٣) ومما يذكر فى هذا الصدد أن الحركة السلفية على يد محمد بن عبد الوهاب استندت إلى أصول نظرية ، فقد أورد الإمام الشافعى فى كتاب (الام) ان ولاة مكة كانوا يهدمون مابنى فى مقربتها ولا يعترض عليهم الفقهاء ، ونقله عنه النووى في شرح مسلم (تعليقة رقم ١ ص ٤٣ من كتاب الهدية السنية والتحفة الوهابية) .

(٤) أحمد أمين . زعماء الاصلاح ص ١٩

(٥) سليمان بن سحمان النجدى . كتاب الهدية السنية ص ٧ - ٨

وفى رسالة للشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ، يذكر فيها أن كل ما أشيع حول الحركة هو محض افتراء ، كالقول بتفسير القرآن برأيهم وعدم الأخذ بالحديث الا ما يوافق أفهامهم ، وعدم وضع الرسول ﷺ فى مكانته اللائقة ، واستبعادهم لآراء علماء المسلمين ، واتلافهم لمؤلفات أهل المذاهب ، وميلهم الى التجسيم فى العقيدة الـخ ...[1] .

ويعلق ابن محمد بن عبد الوهاب على ذلك بقوله ان كل ما رميت به الحركة ليس صحيحا[2] ، لان أتباعهم يعتقدون أن رتبة النبى ﷺ هى أعلى مراتب المخلوقين على الاطلاق ، وانهم لا ينكرون كرامات الاولياء بشرط السير على الطريقة الشرعية، وأن هدم بعض القبور ، ومنها بيت السيدة خديجة وبعض الزوايا بقصد التغيير عن الاشراك بالله)[3] . ثم يتطرق الى التصوف وموقفهم منه ، فيقول (ولا ننكر الطريقة الصوفية وتنزيه الباطن من رذائل المعاصى المتعلقة بالقلب والجوارح ، مهما استقام صاحبها على القانون الشرعى ، والمنهج القويم المرعى ، إلا أننا لا نتكلف له تأويلا فى كلامه ولا فى أفعاله ، ولا نعول ولا نستعين ونتوكل فى جميع أمورنا إلا على الله تعالى)[4] .

هذه هى خلاصة آراء أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب وهم فى الواقع يقتفون أثره فيما دونه من كتب ، وجاهد به أثناء حياته من آراء .

لقد كان صاحب الدعوة مخلصا للاساس الايدلوجى الذى تمسك به . وأن دراسة كتبه تؤيد ما نذهب اليه .

ففى كتابه (التوحيد) ، يقع اختيارة على الآيات والاحاديث التى تحض على التوحيد الخالص والدعوة الى تأكيد عقيدة توحيد الالوهية وضرورة هيمنتها على كل ما عداها ، لا سيما فى الابواب التى قسم اليها كتابه . ففى باب (ما جاء فى حمايه

(١) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ن . ن . م ص ٤٠

(٢) ويرى الاستاذ أحمد أمين أن الدعاية أحكمت ضدها ويذكر أن كثير من الكتب ألفت ضدها للتخويف منها والتشنيع عليها (زعماء الاصلاح ص ١٩)

(٣) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص ٤١

(٤) نفس المصدر ص ٤٠

المصطفى ﷺ جناب التوحيد وسده كل طريق يوصل الى الشرك [1] يأتى بكافة النصوص المؤيدة لهذا المعنى .

ويمضى ناهيا عن الغلو فى قبور الصالحين حتى لا تصبح أوثانا تعبد من دون الله ، مؤيدا ذلك بالأسانيد من الكتاب والسنة [2] .

وفى معارضته الشديدة للغلو فى الاولياء يقارن بين مكانة الرهبان عند المسيحيين وموقف الغلاة من المسلمين بالنسبة للأولياء ، فيأتى بالآية القرآنية فى قوله تعالى (**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله**) ثم يذكر تفسير الرسول صلوات الله عليه لها ، وأنها تعنى أن اتخاذهم أربابا كان بسبب قيامهم بتحريم ما أحلة الله ، واحلال ما حرمه الله ، ثم يذهب بعد هذا القول بان الأحوال قد تغيرت (حتى صار عند الاكثر عبادة الرهبان هى أفضل الأعمال وتسمى الولاية ، وعبادة الأحبار هى العلم والفقه ، ثم تغيرت الاحوال الى أن عبد من دون الله من ليس من الصالحين وعبد المعنى الثانى من هو من الجاهلين)[3] بل انه يفرد فصلا خاصا لكى يشرح ان (من أطاع العلماء والأمراء فى تحريم ما أحل الله أو تحليل ماحرمه ، فقد اتخذهم أربابا [4] . ومن مظاهر الشرك عنده أيضا إرادة الانسان الدنيا بعمل الآخرة [5] .

وإذا رجعنا الى أحد كتبه أيضا وهو (كشف الشبهات فى التوحيد) نجده يردد أفكاره التى تدعو الى التوحيد الخالص ، مستخدما المنهج الجدلى فى مواجهة خصومه، فيعرض أولا لاعتراضاتهم ، ثم يقدم الادلة على بطلانها فى مثل قوله (فان قال ـــ أنا لا أعبد الا الله وهذا الالتجاء الى الصالحين ودعاؤهم ليس بعبادة) فانه فى الرد عليهم يستند الى النصوص القرآنية التى تردد دفاع المشركين عن عقائدهم فقد (كانت عبادتهم اياهم ـ أى الملائكة والصاحين واللات وغير ذلك ـ إلا فى الدعاء والذبح والالتجاء)[6] ، ولهذا فلا يختلف موقف اللاجئين للصالحين ودعائهم من موقف هؤلاء المشركين .

---

(١) محمد بن عبد الوهاب ، كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد ص ٦١

(٢) نفس المصدر ص ٥٧ (٣) نفس المصدر ص ١٤٠

(٤) نفس المصدر ص ١٣٥ (٥) نفس المصدر ص ١٣٣

(٦) محمد بن عبد الوهاب . كشف الشبهات فى التوحيد ص ١٢

والقارئ لهذا الكتاب يستطيع أن يعثر على أحد أسباب عنف الحركة الوهابية ، اذ أنه يرى أن المسلمين المعتنقين لأفكار المذاهب الصوفية فى عصره ، لا تقل عقائدهم خطورة عما كان عليه الباطنية ، فانهم بالرغم من إعلانهم الإسلام وأدائهم للصلاة ، فانهم كما يقول محمد بن عبد الوهاب أظهروا مخالفة الشريعة فى أشياء دون ما نحن فيه وأجمع العلماء على كفرهم وقتالهم وأن بلادهم حرب وغزاهم المسلمون حتى استنقذوا بأيديهم من بلدان المسلمين)[1] ومثل هذه العبارة تكشف عن السبب الذى دعاه الى العنف والشدة ، لا سيما اذا أمعنا النظر فى وصفه للمسلين فى عصره بالمقارنة بالباطنية بقوله (دون ما نحن فيه) ، أى أنه لاحظ انحراف مسلمى عصره بدرجة أكبر من انحراف الباطنيين أنفسهم ، فقام ليدعو الى عودة المسلمين الى التوحيد الخالص ، وما هو الا (افراد الله بالعبادة)[2] وفى هذا التعريف أخذت الحركة السلفية على يد محمد بن عبد الوهاب دور المقاومة لنظريات الصوفية ومذاهبهم على اختلافهم ، داعية الى التمسك بهذا التوحيد الذى أقامه الاسلام .

وهكذا فان انتعاش الحياة الاسلامية سواء فى دائرة النظر أو فى مجال التطبيق فى العصر الحديث يبدأ من حركة الإصلاح على يد محمد بن عبد الوهاب فى نهاية القرن الثامن عشر حققت أهدافها ، إذ بها أثارت الحماسة ، وأقامت الدراسة الدينية النظرية القائمة على التوحيد وأيقظت روح الاسلام الفطرية ، وأثمرت تأثيرا حاسما فى كثير من (الحركات التى أحرزت السبق بين أقوى المؤثرات فى العالم الإسلامى)[3]، وقد جاء دور هذه الحركات لكى تأخذ مكانها فى البحث .

وسنبدأ بالحركات الاصلاحية .

---

(١) محمد بن عبد الوهاب . كشف الشبهات فى التوحيد ص ١٢٠

(٢) نفس المصدر ص ٤

(٣) توما س أرنولد . الدعوة إلى الإسلام ص ٤٦٨

أولا : الحركات الإصلاحية والتصوف

تكاد تتفق معظم الابحاث المتصلة بحركات الإصلاح فى العصر الحديث على أن من أبرز القائمين بها فى العالم الاسلامى على امتداد رقعته تبدأ من محمد بن عبد الوهاب وتأثر به كل من جمال الدين الافغانى والشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى ، ويقول الدكتور سارطون (والاسلام على أحسنه ـ كما يبدو فى آثار السلفيين أى الفقهاء الذين يريدون أن يرجعوا بالاسلام الى ماكان عليه فى أيام السلف الصالح من الصفاء أمثال ابن تيمية محمد بن عبد الوهاب ومحمد عبده)[1] .

ويمكن أن نضيف الى هذه الشخصيات أيضا ، كل من السنوسى وابن باديس بشمال أفريقيا ، وعثمان بن فودى بغرب أفريقيا (وهى الاقاليم التى توحدت باسم نيجيريا) ومحمد اقبال بالباكستان ، اذ يعنينا منهم ارتباطهم بالدعوة السلفية ، حيث اتخذوها أساسا لاصلاح مجتمعاتهم والنهوض بها ، ويشكل مواقف أغلبهم من التصوف جانبا هاما من نظرياتهم فى الاصلاح .

ومع اختلاف الحركات الاصلاحية التى نادوا بها ، وقاموا بتنفيذها ، لاختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية فى أوطانهم ، لاننا قلما نعثر على اختلافات جذرية فيما نادوا به ، اذ اتفقوا على ضرورة نبذ كل العناصر المضافة الى الاسلام من الخارج ، وضرورة العودة الى العمل بالكتاب والسنة ، وهو موقف سلفى خالص فى أصله واتجاهاته ، اذ كان (من الضرورى استئصال العشب الطفيلى كى يعود أسلوب الحياة الإسلامية الأصيل الى القوة والازدهار . وذهب كل واحد فى بقعته البعيدة الى أنه على قدم المساواة مع غيره فى الاجتهاد والتفسير)[2] وكانوا يتفقون من حيث نقدهم

---

(١) د. سارطون . الثقافة الغربية . ص ٣٤ وينظر أيضا حاضر العالم الإسلامى لمؤلفة لوثروب ستودارد ص ١٦٣ والإسلام والعلمانية الغربية للأستاذ محمد حسن الزيات ص ٧٢ أحد مقالات كتاب (الإسلام فى نظر الغرب) ومقالة ثانية بنفس الكتاب بقلم ويلفرد كانتول سمث ص ٤٩,٤٢ وكتاب الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى للدكتور البهى ص ٨٠ وكتاب زعماء الاصلاح فى العصر الحديث للاستاذ أحمد أمين.

(٢) محمد حسن الزيات . الإسلام والعلمانية الغربية ص ٧٢

للتصوف في عصره الاخير كما سيأتي .

واذا قيل أنه (ليس من الواقع أن هذه الحركات كانت على صلات بعضها ببعض)[1] ، فانه من الضروري التنويه هنا بأنه ليست العبرة بوجود صلات بينها لكي تتفق في السمات البارزة والاهداف ، ولكن معيار الاتفاق يتضح من تماثل المنهج الذي اتبعوه . ولقد قرأ أغلبهم النتاج الفكري لابن تيمية وقدروه حق قدره .

فان الحركة السلفية على يد محمد بن عبد الوهاب هي الاثر المباشر لكتابات ابن تيمية كما تقدم . كذلك فانه من العجب أن نعثر للحركة السلفية على أنصار في أدغال أفريقيا حيث حاولت السيطرة الغربية أن تضع كل ثقلها لكي تعزله عن العالم الإسلامي بصفة خاصة ، ولكن التراث الثقافي السلفي أينع أروع آثاره على يد أئمة كبار أمثال ابن باديس وعثمان بن فودى . فالاول كان معجبا بابن تيمية وقرأ له ــ كما سيتضح عندما نتناول نظرياته ــ والثاني عرف آثاره بطريقة غير مباشرة ، اذ أنه (أحد القلة من العلماء الذين تتلمذوا على كتب ابن تيمية ، بعد أن اتصلوا بها في مكة عن طريق محمد بن عبد الوهاب)[2] .

ومع هذا فانه من الضروري معرفتهم بشيخنا السلفي أو قراءتهم لكتبه ، لان أتباع المنهج السلفي ــ لا سيما في العصور المتأخرة ــ كان خليقا بإبراز الاسلام (كما أوحى به الى رسول الله ﷺ وكما صدع به رسول الله لقومه العرب دينا بسيطا نقيا)[3] .

ومن رأى الامام ابن باديس أن الجهل بكتاب الله أوصل بعض أدعياء العلم (الى أن جعلوا الدعوة الى توحيد الله ، ونبذ ضروب الشرك طريقة خاصة بابن تيمية ، ولو نظروا في كتاب الله ، وتأملوا ، لوجدوا آياته دعوة الى التوحيد ونبذ الشرك)[4] .

وسنعرض لما آل اليه حال التصوف وفرق الصوفية في البلاد الاسلامية في العصر الحديث ، وندرس أسباب اتخاذ الحركات الاصلاحية لمواقف النقد والمعرض، فنبدأ بمصر.

---

(١) نفس المصدر ص ٧٢

(٢) د . محمد البهي . مقدمة كتاب أحياء السنة واخماد البدعة لعثمان بن فودى

(٣) د . سارطون . الثقافة الغربية ص ٣١

(٤) ابن باديس . حياته وآثاره جـ٢ ص ٣٢١

التصوف فى مصر :

اذا استطلعنا موقف شيوخ السلف بمصر ، فاننا سنعثر على نماذج من أقوى صور الخصومة للتصوف والصوفية ، فقد أعلنوا رفضهم الحاسم له بكل صوره وكافة مذاهبه، معلنين انه لا سبيل لتقدم المسلمين ورجوعهم الى مجدهم الا بالعمل بالكتاب والسنة .

وأن المرء ليتعجب من سبب شدة العنف الذى اتسم به طابع النقد الذى وجهه شيوخ المدرسة السلفية فى مصر مما يدفعنا الى البحث عن جذوره ودوافعه .

فإذا ما ألقينا نظرة عامة على التيار المعارض للتصوف، فإننا نلحظ أن قوة المعارضة أخذت تتناسب تناسباً طردياً مع انتشاره ، لا سيما بعد ابن عربى بسبب ما أفرخته نظرياته فى وحدة الوجود من آثار تتمثل فى نظرية الجبر ، وتفصيل الولى على النبى ، وغيرها من نتائج ألممنا بها فى حديثنا عنه .

وقد وضح لنا ــ عند عرضنا لنظريات تلاميذ ابن تيمية ــ أن نقدهم مثل شيخهم كان فى نطاق الأبحاث النظرية التى ظهرت فى كتاباتهم . ولكن عندما أخذ الجانب النظرى يختفى وراء تدهور الأحوال الثقافيه للمسلمين ، وعلى سبيل التحديد فان الجانب النظرى فى التصوف الاسلامى كاد ينطفئ قبل مجئ العصر العثمانى بنحو ثلاثة قرون)[1] بل إن التدهور ساد شتى المرافق فى مصر منذ سنة ست وثمانمائة للهجرة على أثر انتهاء دولة المماليك البحرية وبداية حكم دولة المماليك الشراكسة ، ثم ازدادت الحالة سوءا فى (أواخر القرن التاسع وبداية العاشر الهجرى فانساق التصوف تحت تأثر الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الى التدهور والاضمحلال ودخله العوام واعتنقه الوصوليون والأدعياء)[2] .

وهكذا عندما جفت شرايين النظريات الصوفية وانفصل النظر عن العمل وانحدر الطرقية الى أنواع من البدع تزداد بعدا عن الاسلام ، هنا فلا جرم من ارتفاع صوت

---

(١) د . توفيق الطويل . التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى ص ٣٧ الروحية فى الإسلام ص ١٠٢

(٢) المصدر السابق ص ٤٧ وإلى نفس المعنى يذهب الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٠٢

المعارضة والانكار النهائى .

وتعددت مظاهر التدهور التى أصابت التصوف فمن دعاوى وشطحات تعلن باسمها كل ما لا يمت للاسلام بصلة بحجة الإلهام والكشف ، ومن فرق متعددة تضخمت بها فرق الصوفية وأتباعها ، وكثر الأولياء المزعومون ، وانتشرت مظاهر المعجزات والكرامات ، واختلطت الأصلية منها بالزائف .

وباختصار ، فان مصر قد انتقلت ــ فى القرن الثامن عشر ــ الى تكية كبرى بسبب انتشار الطرق الصوفية التى نمت وترعرعت فى ربوع مصر بسبب الجهل والفقر ، وتعلق بها المصريون (يلتمسون فى رحاب الروح وفى نعيم الآخرة الموعود عوضا عن الفقر المادى الذى يعيشون فى كنفه ، وعن الظلم والعسف والقهر الذى ينزله به حكامهم ، وقد تطور الحال حتى أصبح كل مجذوب شيخا ، وكل معتوه وليا من أولياءالله الصالحين)[1] .

ان هذا الاستنتاج يتفق مع الواقع الشاهد ، فلسنا بحاجة الى الرجوع الى المؤرخين فى العصور المتأخرة الذين صوروا كثيرا من هذه النماذج ، فاننا ما زلنا نشاهد حتى اليوم ، فمن منا لا يلاحظ المظاهر المتكررة التى نراها فى تقديس الأولياء ، وتعدد الطرق الصوفية وما يفعله أتباعهم بمناسبات الموالد وغيرها ، وكلها فى الحقيقة ليست الا امتداد لما كان يفعله الطرقية الذين نقل لنا عنهم المؤرخون فى العصور المتأخرة ، أمثال المقريزى والجبرتى ، اى (ما زلنا نرى فى عاصمة مصر نفسها نفرا غير قليل يهرعون من أقاصى البلاد لمولد من الموالد ، فيزورون الاضرحة فيلمسون جدرانها فاذا انتهوا من ذلك أقاموا حفلات الذكر فى الازقة أو الميادين على نحو تعافه النفس اذ لا خشوع فيه وانما هو ضجيج وصفيق لا يذكر فيه اسم الله الا باللسان)[2] .

وسنستعرض بعض هذا المواقف بعض العلماء ازاء التصوف فى مصر ، بادئين بالافغانى والشيخ محمد عبده .

---

(١) د . جمال الدين الشيال . محاضرات فى الحركة الاصلاحية ومراكز الثقافة فى الشرق الإسلامى الحديث ط ١٩٥٨م (المطبعة الكمالية) صفحة ٢٩

(٢) د . محمود قاسم . الاسلام بين أمسه وغده ص ٣٢

الافغاني والشيخ محمد عبده :

أما الافغاني (١٢٤٥هـ - ١٣١٤ هـ) - (١٨٣٩ - ١٨٩٧م) فاننا نستطيع أن نلمح موقفه من التصوف فى معارضته لمظاهر الشرك، واغفال عقيدة التوحيد، وإعلانه رفض كل أشكال الاوهام التى تعلقت بالاذهان لان الاسلام أصقل العقول وطهرها منها [١] . ولهذا فلن تتم سعادة الأمة الإسلامية الا بالتمسك بأول ركن بنى عليه الاسلام وهو الاعتقاد بالتوحيد، فان الله وحده هو المتفرد بتصريف الأكوان (وأن من الواجب طرح كل ظن فى إنسان أوجماد علويا كان أو سلفيا بأن له فى الكون أثرا ينفع أو ضرا أو عطاء أو منع اذلال)[٢] .

وكان الافغانى دائم الحديث عن علل تأخر المسلمين، محاولا شحذ هممهم للعمل وللحاق بالأمم الاخرى التى سارت فى طريق التقدم شوطا بعيدا، بينما تخلف المسلمون عن الركب . ولفت نظره أمر عجب له، وهو ما رآه فى (هؤلاء الذين يعيشون عالة على الناس ويدعون التصوف والاتصال بالله، أو يزعمون أنهم يفنون فى ذات الله سبحانه، مع أن الفناء الحقيقى انما يجب أن يكون فى العمل من أجل الآخرين)[٣] .

أما الشيخ محمد عبده فانه بالرغم من نشأته الصوفية، فانه عارض بشدة كافة معتقدات الفرق الصوفية، ولا سيما النظرية الجبرية والتواكل، ثم البدع التى دأبوا على اظهارها فى المناسبات أمام العامة .

فاذا ما عرفنا أن الشيخ عبده (بدأ حياته العلمية متصوفا وذهب بتصوفه الى الازهر عام ١٢٨٢هـ)[٤] فاننا نعجب كيف تحول من موقف التأييد الى المعارضة ؟

ان اختياره للطريق الصوفى فى مستهل حياته -أى فى أوائل مدة الطلب[٥] يرجع إلى تأثرة بشيخه الصوفى عند نشأته العلمية فى قريته قبل الانتقال الى الازهر، وكان

---

(١) الافغانى . الرد على الدهريين ص ٧٨ (٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) د . محمود قاسم . الإسلام بين أمسه وغده ص ٣٥

(٤) مصطفى عبد الرزاق . محمد عبده ص ٣٤

(٥) عثمان أمين . محمد عبده ص ١١، ٢٠ - كتاب محمد عبده للشيخ مصطفى الرازق ص ٢٧

هذا الشيخ ـ وهو الشيخ درويش ـ وأمثاله من الصوفية المعتدلين ـ يوجدون شذوذا بين الاعداد الكثيرة من رجال الطرق .

ويذهب الاستاذ أحمد أمين الى أن الشيخ درويش كان متأثرا بتعاليم السنوسية (التى تتفق مع الوهابية فى الدعوة الى الرجوع الى الاسلام الاول فى بساطته الاولى ، وتنقيته من البدع ، وذلك على أثر رحلته الى طرابلس الغرب واجتماعه بأتباع السنوسى هناك)[1] .

ويقول مصطفى عبد الرازق (كان الشيخ عبده يومئذ فتى متأثرا كل عواطف قلبه الفتىّ بمنازع التصوف ورياضاته ومواجده)[2] .

ثم أفزعته رؤية البدع التى تتم على يد الصوفية . لقد صدمه الواقع حيث رأى من أفعالهم ما أزعجه . أضف الى ذلك أن الاتجاه العقلى لشيخه الافغانى ـ الذى عرفه فى مرحلة نضوجة ـ كان له تأثيره أيضا اذ (كان السيد جمال الدين وحده قادرا على انتزاع الشيخ عبده من خموله الصوفى ، وتخليصه من الحيرة فى التماس الكمال العلمى)[3] .

ولكن ينبغى التفرقة بين موقفه من التصوف فى بحثه النظرى له كوسيلة لاصلاح النفوس وتهذيب الاخلاق ، وهو هنا يستند الى الصوفية الأوائل ، وبين الواقع المشاهد بواسطة الطرقية فى عصره .

ويرى الشيخ عبده أن التصوف كان غرضه فى أول أمره تهذيب الأخلاق وترويض النفوس ، اذ اتجه الصوفية الى توخى اخلاص النية فى العبادات . ثم بدأت تطرأ على أحوالهم ما يخالف الشريعة ، فتمسكوا بالرسوم الظاهرة ، وعظموا قبور المشايخ ، معتقدين أن لهم سلطة غيبية يستطيعون بها قضاء حوائج مريديهم . ثم ازدادوا إمعانا فى البعد عن الصوفية الأوائل فزعموا أن الشريعة شئ والحقيقة شئ آخر . وهكذا فسد التصوف وتشوهت سيرة مدعيه ، كما لاحظ الامام فى عصره (وصارت

---

(١) أحمد أمين . زعماء الاصلاح ص ٢٨٥

(٢) مصطفى عبد الرازق . الشيخ محمد عبده ص ٥٨

(٣) نفس المصدر ص ٥٨

رسومهم أشبه بالمعاصي والأهواء من رسوم الذين أفسدوا التصوف من قبلهم ، وأظهروا في هذه البلاد الاحتفالات التي يسمونها « الموالد »)[1] . ويمضي في وصف هذه الموالد فينعتها بأنها أسواق للفسوق ، ثم ينقد مشايخ الأزهر الذين يحضرون موائد الاغنياء المعدة لهذه المناسبات (احتفالا باسم صاحب الموالد ويهنئ بعضهم بعضا بهذا العمل الشريف في عرفهم)[2] وهو يعني هنا الفقهاء أيضا الذين كان من واجبهم استنكار هذه العادات والبدع ، ولكنهم أغمضوا أعينهم عنها ثم شاركوا فيها .

ثم أخذ يكيل الضربات الموجعة لصوفية عصره . فهو من حيث مناقشته لنظرياتهم لم ير بأسًا من الموافقة على التصوف في القرون الأولى للإسلام . ولكنه ازاء ما شاهده في زمانه ، فانه اتخذ موقف المعارضين من حيث الأسس النظرية التي يستندون اليها ، فضلا عن قواعد السلوك أيضا التي تفشت بين المسلمين عامة . فهو يرى أن مذاهب الباطنية في التأويل دخلت من منافذ التشيع والتصوف ، ويعارض بشدة احتفالات الموالد (وترتيلات الجنائز وأذكار المآذن وما كان في تحريم ما لم يحرم الله من الزينة والطيبات من الرزق أو في إحلال ماحرمه ، كبناء المساجد على القبور واتخاذها أعيادا، وتشريفها وايقاد المصابيح والسرج من الشموع عليها)[3].

وتابعه تلميذه رشيد رضا فقرن بين المتصوفة والباطنية في التفرقة بين الظاهر والباطن (فأما الباطنية فأئمتهم في مذاهبهم زنادقة تعمدوا هدم الاسلام بالشبهات والتأويلات المشكوكة . وأما المتصوفة فقد راج على بعضهم بعض تلك الشبهات والتأويلات لضعفهم في علم الكتاب والسنة)[4] .

وينبغي أن نضيف الى ما تقدم بعض الآراء الناقده للتصوف في العصر الحديث على لسان عبد الرحمن الكواكبي .

---

(١) تفسير المنار جـ ٢ ص ٧٤

(٢) المصدر السابق ص ٧٥

(٣) تفسير المنار جـ ٢ ص ٤٢٨

(٤) تفسير المنار جـ ٦ ص ٤٧٢

عبد الرحمن الكواكبي :

بالرغم من اختلاف الآراء حوله فانه يعنينا فقط وفق منظور الآراء المعارضة للتصوف بمنهج علمي : إنه عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥هـ ـ ١٣٢٠هـ) ـ (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢ م) صاحب كتاب (أم القرى) الذى ضمنه خلاصة آراء العلماء والكتاب للبحث فى أسباب ضعف المسلمين حينذاك ، واقتراح الوسائل للنهضة الإسلامية اذ اجتمعوا فى شكل جمعية أو مؤتمر .

ويرجح الاستاذ أحمد أمين انه لم يعقد هذا الاجتماع بالفعل وانما وضع الكواكبى أفكاره فى هذا الشكل ليكون أدعى للاقناع ، فهو (من قبيل تأييد الخيال كما يفعل كثير من الروائيين)[١] .

وقد كشف فى كتابه هذا عن مواطن العلل فى كافة ضروب الحياة الاسلامية [٢] .

والمتصفح لكتاب (أم القرى) يدرك مدى الاقتناع بضرورة التقيد بمذهب السلف لانه (الأصل الذى لايرد ، ولا تستنكف الامة أن ترجع اليه ، وتجتمع عليه فى بعض أمهات المسائل)[٣] . وهو المذهب السديد الذى انتصر له علماء المسلمين [٤] .

ويمضى الشيخ فى تسجيل ظواهر الضعف والتأخر فى المجتمعات الاسلامية حينئذ ويرجعها الى عدة عوامل ، منها العقيدة الجبرية [٥] ، والحث على الزهد فى الدنيا ، والخروج عن المال ، واماتة المطالب النفيسة [٦] .

والزهد الاسلامى فى حقيقته عنده هو الترغيب فى تفضيل المصلحة العامة على الخاصة ، والبذل فى سبيل الجماعة الاسلامية ، وشأن الزهد هنا كالجهاد حيث يبذل المؤمن حياته للاعزاز كلمة الله ـ وهو الهدف العام ـ لا محاربة المخالفين كما يتوهم العامة[٧] .

وقد تطرق الى أسباب سياسية واجتماعية عديدة ، أهمها محاولته نزع الخلافة من

---

(١) أحمد أمين . زعماء الاصلاح ص ٢٦٧

(٢) د . بطرس غالى . الكواكبى والجامعة الإسلامية ص ٢٧

(٣) الكواكبى . أم القرى ص ١٣٨

(٤) ن . م ص ٢٠٧

(٥) الكواكبى . أم القرى ص ١٤٩

(٦) ن . م . ص ١٥٠

(٧) ن . م ص ١٥١

الدولة العثمانية للاسباب التى أوضحها فى كتابه (طبائع الاستبداد) واستبدالها بالجامعة الدينية تحت لواء خليفة عربى [1]، وهى الجامعةالإسلامية [*] .

ان تشبث الشيخ بالجامعة الإسلامية ، يوضح لنا انه كان متيقظا لخطأ الارتماء فى أحضان الغرب ، كما كان يسخر ممن يرى الكمال فى الاجانب [2] لانه فى محاولته علاج الأدواء لم يذهب الى الاخذ من الحضارة الغربية الا ما يتصل بالعلوم مع محافظته على الشخصية الاسلامية المرتبطة بجذورها الدينية والثقافية لتنشئة الشباب المحمديين المهذبين [3] .

وينعى على الناشئة المتفرنجة [4] تقليدهم للغرب مع أنه هو نفسه استفاد مما نقل عن الغرب [5] .

ولا نستدل من ترجمة الشيخ الكواكبى على أنه قرأ لابن تيمية ـ بالرغم من أنه نشأ بحلب ـ ، ولكننا نراه يشير الى بعض تلاميذه ، كابن كثير والذهبى ، ويدعوالى التعمق فى السنة النبوية والاطلاع على كتب الطبرى وابن قتيبة والعمل بهما ، ونبذ الفلسفة والمنطق الارسطاليسى والابتعاد عن نزعات المعتزلة الكلامية ، وغلاة الصوفية ، (وتشديدات الخوارج ، وتخريجات الفقهاء المتأخرين) [6] .

وهناك بعض نقاط الالتقاء مع ان تيمية منها ما يذكره من أن (أصل الايمان بوجود الصانع أمر فطرى) [7] ، واتفاق تعاليم الاسلام مع العقل والنظر ـ أو بعبارة شيخ الاسلام ـ اتفاق المنقول والمعقول ، فان أحكام القرآن وما ثبت من السنة (لا يوجد فيها ما يأباه عقل أو يناقضه تحقيق علمى) [8] .

---

(1) ن . م ص ٣١٣

(*) إن المعنى العام للجامعة الإسلامية هو (الشعور بالوحدة العامة والعروة الوثقى لا انفصام لها بين جميع المؤمنين فى المعمور الإسلامى . وهى قديمة بأصلها ومنشأها ، منذ عهد صاحب الرسالة ﷺ) ص ٦١ من كتاب حاضر العالم الإسلامى – لوثروب ستوارد) .

(2) ن . م . ص ٢٦٧

(3) ن . م . ص ٢٦٨

(4) ن . م . ص ٢٦٩

(5) أحمد أمين . زعماء الاصلاح ص ٢٥٣

(6) الكواكبى . أم القرى ص ٢٢٠

(7) عبد الرحمن الكواكبى . أم القرى ص ١٨٨

(8) ن . م . ص ٢٣٩

وفى بحثه التاريخى للتصوف من حيث النشأة والتطور ، يذهب الى أنه بدأ بالتنسك الذى كان من شيمة أكثر الصحابة والتابعين ، ثم ظهر من العلماء من يحب التميز بالرياسة ، فكانوا يدعون غيرهم الى التنسك والارشاد الى طرائق ، فظهر اسم الطريق .

وفى القرن الرابع الهجرى بدأ يدب الفساد فى التصوف بسبب أن بعض الصوفية حاولوا تقليد توسع الفقهاء فى الشرع ، والمتكلمين فى العقائد فأخذوا بدورهم بجمعون العناصر المتفرقة من الفلسفة اليونانية ، ولا هوتيات الكتابيين والوثنيين فألبسوها ثوبا اسلاميا ، وسموه علما مخصوصا مميزين إياه بعلم التصوف أو (الحقيقة) أو (الباطن) ، فأصبح بذلك فنا نظريا بعد أن كان عملا تعبديا محضا)[1] .

إن الكواكبى لم يفصل هذا الحديث العام عن التصوف ، ولم يرشدنا الى المصادر التى استقى منها هذه النتائج بالرغم من أنه (طالع بنفسه كثيرا من الكتب التاريخية)[2] بعد اتمام دراسته بحلب بالمدرسة (الكواكبيه) ـ إلا أن اشارته الى القرن الرابع الهجرى تدلنا على أنه ربما يعنى بداية تحول التصوف الى فلسفة على يد الحلاج ، وكان يربط بين مذهبى الحلول ووحدة الوجود [3] . وبالرغم من عدم تصريحه باسم صاحب مذهب وحدة الوجود ، الا أنه من المرجح أنه يقصده ، اذ انتقل التصوف فى رأيه بعد القرن الخامس الهجر ى الى التوسع ـ كما يقول ـ فى فلسفة التصوف . واستخدامه للفظ الفلسفة هنا يعنى ابن عربى ، لا سيما وأنه يعرض لمن حازوا بين الامة ـ حينما تفشى الجهل فى أكثرها ـ مقاما كمقام النبوة باسم الولاية والقطبانية والغوثية ، ويستطرد قائلا (وألفوا فى ذلك الكتب الكثيرة والمجلدات الكبيرة ، محشوة بحكايات مكذوبة ، وتقريرات مخترعة ، وقضايا وتركيبات لا مفهوم لها البتة حتى فى مخيلة قائليها)[4].

ويظهر تأثره بحركة محمد بن عبد الوهاب بما سجله على لسان العالم النجدى فى

---

(١) ن . م. ص ٢٣٢
(٢) أحمد أمين . زعماء الاصلاح ص ٢٥٠
(٣) الكواكبى . أم القرى ص ١٦٢
(٤) ن . م .ص ٢٣٢

حديثه عن مظاهر الشرك [1] .

وأخيرا سجل ما راه من أحوال الصوفية فى عصره ، وضاهى بينها وبين الثقافات الخارجية وديانات الأمم السابقة فى عقائدها وعاداتها وطقوسها ورسومها [2] .

هذه هى الحركات الاصلاحية بمصر التى ظهر تأثرها بحركة ابن عبد الوهاب . وسنستعرض حركات مشابهة ظهرت فى الهند أيضا مقتفية آثاره . وهى أيضا معبرة عن الاجتهادات المنحدرة من ابن تيمية .

الحركة السلفية بالهند :

لكى نلقى الضوء على الحركة السلفية فى الهند فى العصر الحديث لابد لنا أن نلقى نظرة على أحوال المسلمين بالهند قبل انشاء دولة الباكستان ثم نتناول أفكار بعض كبار المفكرين فى هذه الدولة الاسلامية .

يقول الامير على :

(لقد امتدت آثار التصوف بسرعة خاطفة من العراق وإيران الى الهند ، حيث وجدت تربة خصبة هناك ، وأصبحت أرض الهند مأوى لعدد ضخم من الأولياء ـ رجالا ونساء ، حيث تحولت مقابرهم بعد موتهم الى مزارات وأضرحه يؤمها المسلمون والهندوس معا .

وكان الغزو التتارى قد زحف بأثاره على الهند ، وظلت هذه الاثار تتضخم بمضى القرون ، حتى ظهر الملك (أكبر)(٩٤٦ ـ ١٠١٤ هـ) ، الذى قرر أن بعثة محمد ﷺ (قد مضت عليها ألف سنة ولم يكن أجل هذا الدين الاهذا المقدار من السنين . لذلك قد نسخ ويجب أن يستبدل به دين جديد)[3] .

وشرع فى عدة تغييرات للوصول الى هدفه ، فأباح للمسلمين الجدد أن يرتدوا ، وأصدر مرسوما بمنع ذبح البقر ، وشارك فى أعياد الهنادك ومواسمهم ، وحلل الخمر ، وأباح الربا والمقامرة ، وأسقط الاغتسال من الجنابة ، وأصدر أمرا بمنع تعليم

---

(١) الكواكبى . أم القرى ص ١٩١ - ٢٠٠

(٢) ن . م. ص ١٦١ و ١٦٣ - وطبائع الاستبداد ص ٣٤٩ - ٣٥٢.

(٣) أبو الاعلى المودودى . تجديد الدين واحياته ص ٩٢

اللغة العربية[1] .

ثم حدث ما هو أسوأ من هذا كله (فكان العلماء والمشايخ والصوفية والأمراء والأعيان كلهم يخرون للملك سجدا كلما دخلوا عليه الباب)[2] .

وكان قوام الدين الجديد الذى نادى به هذا الملك خليطا بين الاسلام والهندوكية ، ولم يخل أيضا من عناصر مجوسية ومسيحية ، فأخذ من المجوس عبادة النار ، وأوقدت فى قصر الملك نار دائمة ، واقتبس من المسيحية ضرب النواقيس وأشياء أخرى . إلا أن الديانة الهندوكية احتفظت بأصولها الكبرى لانها ديانة الاغلبية . أما الاسلام ، فقد قوبل بمعارضة شديدة وحوربت القلة الباقية من علمائه ، حتى هؤلاء القلة لم يسلموا من تأثير التصوف المختلط بالعناصر غير الإسلامية ، ويرجع السبب الى اهمال الكتاب والسنة ، والانكباب على التصوف ، والتهافت على علوم اليونان وخرافاتهم والانحراف عن اللغة العربية)[3] .

وفى ظل هذه الظروف ، نشأ الشيخ أحمد بن عبد الأحد الفاروقي السرهندى ، (وتمت تربيته وتعليمه بين قوم كانوا أصلح رجال زمانهم . وهم وان كانوا لا يستطيعون أن يحاربوا ما حولهم من الفساد ، الا أنهم كانوا محتفظين بايمانهم وأعمالهم)[4].

ونجح الشيخ السرهندى فى انقاذ الاسلام بالهند من أن يختفى وراء أضابير الديانات الأخرى ، وسلك طريق الائمة الذين سلكوا طريق الجهاد من قبل كأحمد بن حنبل ، وابن تيمية (متنكبا طرق المبتدعة ، معرضا بوجهه عن متاع الحياة ، غير خائف فى ذلك ملامة لائم ولا بأس ملك)[5] .

وبدأ فى التأليف للرد على الروافض منتقدا أعمالهم علنا ، وحينما وشوا به الى الملك واستدعاه للحضور ، حياه بتحية الاسلام ولم يسجد له شأن الاخرين ، فأمر الملك بحبسه ولم يمنعه السجن من الدعوة الى الحق والارشاد الي طاعة الله ورسوله .

---

(١) مسعود الندوى . تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند ص ٧١ -٧٣

(٢) ن . م ص ٧٥ (٣) ن . م ص ٢١

(٤) المودودى . تجديد الدين ص ٩٨

(٥) مسعود الندوى . تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند ص ٩٩ - ١٠٠

وأثار عجب الملك وحاشيته ، أن الشيخ أحدث انقلابا فى سجنه ، اذ تاب علي يديه المسجونون ، وانقلب قطاع الطرق والمفسدون فى الارض رجالا برره بفضل دعوة السرهندى[1] .

وحينما عفا عنه الملك وخرج من السجن ، أخذ يطالب بالغاء الاجراءات التى تمس التشريع الاسلامى ، وعكف على دراسة أسباب نكبات الاسلام في عصره ، فرأى أنها نشأت بسبب الفرق الثلاث : الملك والامراء الذين اتخذوا الدين لهوا ولعبا ، وعلماء السوء الذين اتخذوا من مناصبهم مطية لاهوائهم ، والصوفية الذين (استبدلوا بالتوحيد الاسلامى وحدة فلسفية تدعى بوحدة الوجود ، وتتشكل بالحلول والاتحاد)[2].

ومما ساعده على خوض المعركة مع الصوفية ، أنه كان من رجال الطريقة ، وكان في بدء عهده قد مارس طريقهم فى الرياضة والتزكية . ولما أعلن فى كتبه خطأ مذهب وحدة الوجود ، لم يجسروا علي مهاجمته لانه كان منهم ، ومطلعا علي أسرارهم

ومن النصوص التى أوردها صاحب (تاريخ الدعوة الاسلامية فى الهند) ، ننقل آراء السرهندى فى التصوف : يقول (اياك وأن تخدع بترهات الصوفية وتزعم وأن غير الحق والحق جل شأنه ، كلاهما واحد لا فرق بينهما)[3] .

كما اعترض أيضا على مكاشفات القوم المخالفة للكتاب والسنة ، لانهما الاساس فى اثبات الاحكام الشرعية ، ويلحق بهما القياس والاجماع (أما الهام الاولياء ، فلا يحل حراما ، ولا يحرم حلالا ، وكذلك « كشوف » الصوفية ، لا عمل لها فى وجوب شئ من الأحكام ، أو جعلها سنة [4].

وأثر الشيخ السرهندى ـ باتباعه للسنة ـ وولعه بالعمل بها ـ فى وجوع الناس الى

---

(١) مسعود الندوى . تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند ص ١٠١ - ١٠٢ وينظر أيضا كتاب الدعوة إلى الإسلام للسير توماس أرنولد ص ٤٥٣ ط ١٩٥٧

(٢) ن . م. ص ١٠٤ - ١٠٥

(٣) مسعود الندوى ، تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند ص ١١٤ نقلا عن السرهندى : المكتوب الاول جـ ٢

(٤) ن . م. ص ١١٦ نقلا عن السرهندى . المكتوب الخامس والخمسون جـ ٢ ص ١٠٨

دراسة الحديث النبوي (حتى نشأت بعد ذلك طائفة ــ ولو قليلة ــ من الصوفية المحدثين)[1] .

من أجل هذا يعتبره محمد اقبال « المصلح العظيم للتصوف » ويلقبه ، بالرجل العبقرى العظيم ، ويعده من رجال الدين الكبار فى القرن السابع عشر [2] .

وقد سلك السرهندى فى سبيل الوصول الى غايته سبيلين : أولهما رد الاسلام الى مذهب أهل السنة ، فكانت من أهم مؤلفاته الرسائل التى وجهها الى مريديه لشرح مسائل كثيرة فى العقيدة الاسلامية والشعائر (وهى في مجموعها من أهم الكتب المعمرة في الدين التى صدرت فى الهند الاسلامية)[3] لأنه استطاع أن يزيل آثار تعاليم الامبراطور أكبر .

والثانى ، انه تجنب أقوال غلاة الصوفية وخاصة المعتنقين لمذهب وحدة الوجود ، بالرغم من كونه على صله بعدة طرق صوفية ، فقام بالتوفيق بين (طوائف الموحدين ، وطوائف القائلين بوحدة الوجود من الصوفية ، بابراز نظريته « وحدة الشهود » بدلا من وحدة الوجود ، وهذه النظرية هى الابداع الخاص الذى استحدثه فى ميدان الفكر الدينى)[4] .

واذا كان السرهندى يعد المجدد الاول للالف الثانى ، فان ولى الله الدهلوى (١١١٤ ــ ١١٧٦ هـ) يعد المجدد الثانى [5] .

وكان للإمام الدهلوى دور كبير فى احياء الاسلام بالهند بمؤلفاته الدينية المتعددة[6]، ومن أهمها كتاب (حجة الله البالغة) .

يحدثنا فى هذا الكتاب عن منهجه فيقول (إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها ومبنى الفنون الدينية وأساسها ، هو علم الحديث الذى يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين

---

(١) ن . م . ص ١١٧

(٢) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢٢١ - ٢٢٢

(٣) ش . عنايت الله . مادة أحمد سرهندى . دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثانى العدد ١٣

(٤) ن . م . (٥) المودودى . تجديد الدين ص ١٠١

(٦) ومنها (البدور البازغة) و (التفهيمات الالهية) والمسوى والمصفى والانصاف وازالة الخفاء عن تاريخ الخلفاء . من كتاب تاريخ الدعوة الاسلامية فى الهند ص ١٤٤

ﷺ من قول أو فعل أو تقرير)[1] .

ويرى الامام الدهلوى أن (الفرقة الناجية هم الآخذون فى العقيدة والعمل جميعا بما ظهر من الكتاب والسنة وجرى عليه جمهور الصحابة والتابعين [2] .

وقد يرجع هذا المنهج الى تأثره بأحد شيوخه من المحدثين ، وهو محمد بن ابراهيم الكردى ـ الذى تخرج على يده فى علم الحديث .

وكان شيخه هذا سلفى العقيدة ، ومن المدافعين عن ابن تيمية [3] .

ومع هذا الاتجاه السلفى ، فإن أمامنا لم يستطع الانسلاخ من تأثير التصوف فى الهند، الذى اختلط فيه العناصر المتعددة من كل المصادر الدينية الاخرى كما قلنا ، فجذبته طرق الصوفية ، فأخذ يعالج المقامات والأحوال ، ويتحدث عن التجلى والاشراق ، ويرفع من شأن المجذوبين من الصوفية [4].

غير أنه ينبغى أن نوضح أن الدهلوى كان معنيا أشد العناية بموضوع تقليد الفقهاء ، محاولا اقناع المسلمين بفتح باب الاجتهاد ، لأن الفقهاء الأربعة أنفسهم نهوا عن التقيد بآرائهم . وقد أتى بنصوص كثيرة فى هذا الباب كقول أبى حنيفة (لا ينبغى لمن لم يعرف دليلى أن يفتى بكلامى)[5] وما ذهب اليه الامام مالك من النص على أنه (ما من أحد الا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه الا رسول الله ﷺ [6] واعلان الشافعى انه (اذا صح الحديث فهو مذهبى أو (رأيتم كلامى يخالف الحديث فاعملوا بالحديث وأضربوا عرض الحائط [7] وكذلك قول الامام أحمد (ليس لأحد مع الله ورسوله كلام ، وقوله لرجل لا تقلدنى ولا تقلدن مالكا ولا الاوزاعى ولا النخعى ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة)[8].

---

(١) إحمد بن عبد الرحيم (ولى الله الدهلوى) حجة الله البالغة ص ٢

(٢) الدهلوى . حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٦٩

(٣) مسعود الندوى . تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند ص ١٣٩

(٤) الدهلوى . حجة الله البالغة جـ ١ ص ٥١ ، ١١٤ و جـ ٢ ص ٨٠ ، ٨٦ ، ٨٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٥٦ .

(٦) نفس المصدر ص ١٥٧ .

(٧) نفس المصدر والصفحة .

(٨) نفس المصدر والصفحة .

ويمكن تبرير اهتمام الإمام الدهلوى بالتصوف ، هو محاولته تخليصه من الشوائب، وابرار الجانب الاسلامى فيه لكى تختفى معالم التأثيرات الخارجية ، أو بتعبير آخر ، أنه حاول مداواة المسلمين بنفس الداء . ولكن كان ينبغى عليه ، وكذا على الشيخ أحمد السرهندى قبله ، تفادى استعمال اشارات الصوفية ورموزهم خشية أن يعاود الناس نفس الادواء والأمراض التى حاول الإمامان تخليص المسلمين منها ، كنظام البيعه والاتباع بواسطة المريدين للشيخ ومن ثم غلوهم فيه وكاحياء عالم الطلاسم والأعاجيب، بعد استخدام الرموز والاشارات الصوفية التى تثير قوة المريدين المتخيلة.

ويرى المودودى أن الامامين لم يجهلا هذا الداء، بل استنكراه ونددا به ، وجاء اسماعيل بن الدهلوى فتنبه الى خطورة هذا النتائج (واتبع السيرة التى سارها الامام ابن تيمية ، ولكن مواد هذا الداء كانت موجودة فى كتب الامام ولى الله ومؤلفاته)[1].

ويشير مسعود الندوى الى مواد هذا الداء ، فيراها تكمن فى اختيار لمصطلحات الصوفية واشاراتهم ورموزهم التى يقتصر فهمها عليهم ، واجتهاده فى التوفيق بين مذهب وحدة الوجود لابن عربى ونظرية التوحيد للشيخ السرهندى ، مع حشو كتبه أيضا بآثار الفلسفة اليونانية .

ومع هذا ، فان مؤلفاته تتفاوت فى هذا المجال ، ويعد أفضلها من حيث خلوها مما تقدم ـ هما الكتابان (حجة الله البالغة) و (ازاله الخفاء)[2] .

ومن مآثره الكبرى هو بذره بذور الاهتمام بالحديث النبوى فى الهند ، وجاء بعده أنجاله وتلاميذه فعنوا بتدوينه واهتموا بالسنة لإحياء ما درس من معالمها وكشف كنوزها ودفائنها بعد أن كانت قد ضعفت علوم الحديث فى أمصار الشرق[3] .

الفكر الصوفى لمحمد اقبال فى بداية حياته ثم رجوعه عنه :

اذا انتقلنا الى التأريخ للحركات الاسلامية بالهند قبل انشاء الباكستان في عام ١٩٤٧ ، وبعد التطورات السابقة فاننا نجد أن حركات كثيرة ظهرت فى أوائل القرن

---

(١) المودوى تجديد الدين .. ص ١٢٩

(٢) مسعود الندوى . تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند ص ١٥٩

(٣) ن . م . ص ١٦٢

التاسع عشر (من الطراز المتشدد الذى فقد شعوره (الرجوع الى القرآن) [1] .

وكانت هذه الحركات بمثابة رد فعل لتزايد المؤثرات الخارجية التى بيناها آنفا ، وكان حامل لوائها محمد اقبال الذى كان (أهم ما يشغله هو الرجوع الى تلك العقيدة البسيطة ليسترد الاسلام ما فقده)[2] ، وربما كان مرد اعجابه بحركة محمد بن عبد الوهاب يرجع الى هذا السبب ، فقد سماه (المطهر العظيم) [3] .

وكفاح محمد اقبال طويلا حتى ظهرت دولة الباكستان الى الوجود ومن ثم أصبح هو (الاب الروحى) لها [4] ، كما أن غرس الثقافة الاسلامية الجديدة التى بدأت فى الهند قبل اقبال بنحو قرن كامل أثمرت النتاج العقلى له كما يذهب الى ذلك أبو الحسن الندوى ويصفه بأن أعمق مفكر أوجده الشرق فى عصرنا الحاضر) [5] .

كان محمد اقبال مشبعا بالثقافة الغربية ، ولكن – مع هذا – لم يدفعه ذلك الى الدعوة لتقليد الحضارة الاوروبية كما فعل غيره من مفكرى المسلمين فى العصر الحديث حيث قنعوا بمظاهر الحضارة الاوروبية الخلاب وأخفقوا فى فهم روحها الصحيحة . ذهب الى العكس من ذلك ، فإن الماضى البعيد ظل ماثلا أمام عينيه حيث استمد الفكر الاوروبى وحيه من الاسلام خلال العصور الوسطى[6] .

وفى النص الذى ننقل ترجمتة فيما يلى ، يعبر لنا عن تحذيره الشديد للمسلمين من هذه الحضارة فيقول :

(ولكن اياك والحضارة اللا دينية التى هى فى صراع دائم مع أهل الحق ، وأن هذه الفتانة تجلب فتنا وتعيد اللات والعزى الى الحرم، ان القلب يعمى بتأثير سحرها .. وأنها تدع الانسان لاروح فيه ولاقيمة له) [7] .

---

(١) م . ل . فرار . وجهة الاسلام ص ١١٩

(٢) المصدر السابق ص ١٢٩

(٣) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى ص ١٧٥

(٤) محمد أسد . الطريق إلى الإسلام ص ٦

(٥) أبو الحسن الندوى . الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ٩٨ .

(٦) وجهة الإسلام ص ١٢٩ .

(٧) الترجمة العربية من « ضرب كليم » ص ٤١ – نقلا عن كتاب أبو الحسن الندوى . الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ٩٩ .

ان ثقافته الغربية التي اغترف منها بعمق ، وهي التي جعلته يدرك في سهولة ويسر عمق الصلة بين فكر فلاسفة الغرب المحدثين ، والفكر الإسلامي في أوج نضجه ، ومن ثم فقد اكتشف أن أوروبا كانت بطيئة في إدراك الاصل الاسلامي لمنهجها العلمي ، ويعدد الأدلة على الجذور الاسلامية لنهضة العرب فيعثر عليها في منهج الشك الذي أفاض فيه الغزالي ومهد به السبيل الى ديكارت . كما تنبه لنقد ابن تيمية للمنطق الارسطاليسي وبرهنته على أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة الى اليقين ومن ثم (قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري)[1] وانتقاله الى جون ستوارت مل . كذلك تلقى روجر بيكون علومه من الجامعات الاسلامية بالاندلس الى غير ذلك من ميادين الفكر التي تتمثل في الرياضات والفلك والطب ، وكانت نتيجة عقلية اسلامية على الفلسفة اليونانية .

من هذه النظرة الواسعة يخلص مفكرنا الى أن الزعم (بأن أوروبا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ)[2] .

أضف الى ذلك أن نظر اقبال في القرآن ، واحاطته بنتاج الفكر الاسلامي في شموله واتساعه ، جعله يؤكد (معارضة القرآن لعلوم القدامى أكدت وجودها بالرغم من أولئك الذين كانت رغبتهم في أول الامر هي تفسير الاسلام على ضوء التفكير اليوناني)[3] .

وقد ترشدنا هذه العبارة الى اتخاذه موقف مشابه لابن تيمية ، وربما كانت اشارة إقبال الى كتاب ابن تيمية (نقض المنطق)[4] تدفعنا الى افتراض اطلاعه على مؤلفات أخرى له . وما يدعم صحة هذا الفرض هو استشهاده بوجهة نظر مشابهة للشيخ السلفي في نقده للكشف عند أولياء الله ، والتميز بينه وبين كشف الادعياء ، ويبرهن علي ذلك بنفس الاية وهي (**وما أرسلنا قبلك من رسول**) .

---

(١) محمد اقبال تجديد التفكير الديني ص ١٤٨

(٢) نفس المصدر ص ١٤٩ وينظر ص ١٤٦ إلى ١٤٩

(٣) ن . م ص ١٦٤

(٤) محمد اقبال . تجديد التفكير الديني ص ١٤٨

ويرى أن مشكلة الالهام الصحيح والخاطئ ليست مشكلة التصوف المسيحى وحده – كما يذكر وليم جيمس – وانما هئ مشكلة كل تصوف ، ثم يستطرد قائلا – وكأنه يردد رأى ابن تيمية الذى كثيرا ما أفصح عنه (فالشيطان يزيف بخبثه التجارب التى تندس فى حاله الصوفية)[1] .

انه لم يستبعد احتمال اعادة الحيوية للفكر الاسلامى من جديد اذا ما تخلص من جمود التقليد فهو يقول (عندما ندرس أصول الفقه الإسلامى الاربعة المتفق عليها – وهو يعنى القرآن والحديث والاجماع والقياس علي الترتيب – وما ثار حولها من خلاف فان ذلك الجمود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر ويبدو للحيان امكان حدوث تطور جديد)[2] .

بهذا العقل الناقد للحضارة الغربية ، المطلع علي التراث الإسلامى في مظانه الحقيقية، استطاع هذا الشاعر أن يتخلص من روح اليأس من ظاهر أحوال المسلمين – مثلما فعل ابن تيمية)[3] من قبل بعدة قرون – ونظر بروح متفائلة مؤكدا امكان قيام الحضارة الإسلامية من جديد . اذا ما عادت الأمة الإسلامية الى أساس حضارتها دون تقليد أوربا التى لا نصيب لها فى التوجيه السماوى والتنزيل الالهى انه يرى – فضلا عن ذلك – المخطط اليهودى مسيطرا على أوروبا بحضارتها المادية . فليست المصارف الا وليدة دهائهم ، بل (لا يستغرب أن يرث تراثها الدينى ويدير كنائسها اليهود)[4] .

وعلى هذا فان المصدر الاصلى للتجديد الذى ينادى به هو الاسلام ، لانه التوجيه السماوى .

وعندما بحث فى التصوف ، اكتشف عجز (الطرق التى اتبعتها صوفية القرون

---

(١) ن . م. ص ٣٢ – وربما قرأ كتاب (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية) .

(٢) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى ١٩٠

(٣) وفى رأى اقبال عن ابن تيمية يقول (انه من أعظم الكتاب همة وأقواهم فى الدعوة إلى الإسلام) تجديد التفكير الدينى ص ١٧٥ .

(٤) ضرب كليم ص ١٤١ (كتاب الصراع ..للندوى) ص ١٠٠

الوسطي عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار)[1] .

وبالرغم من أن اقبال كان يشيد بالتصوف باعتباره أدى وظيفته انه (جعل الرياضة الصوفية طريقة منهج منسق)[2] الا أنه عاد فأكد أن رياضة الباطن (ليست الا مصدرا واحدا من مصادر العلم . والقرآن يصرح بوجود مصدرين آخرين هما الطبيعة والتاريخ)[3] .

نقدة للتصوف :

اتخذ إذن من التصوف فى البداية أحد مصادر المعرفة ، ولكن ظلت تراوده بعض الشكوك فى فاعليته . إنه دائم البحث عن أسلوب جديد يشفى علل الانسانية ، بعد أن استبعد أساليب التصوف فى العصور الوسطى ، والقومية والاشتراكية الإلحادية في العصر الحديث ، واكتشف أن الدين وحده (هو القادر على اعداد الانسان العصرى اعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث)[4] وفى تعريفه للدين يجعله مرادفا لما هو أكثر اتساعا من العقيدة أو الشعائر وانما يرتبط بالايمان الذى يجعل الإنسان قادرا على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا والاحتفاظ بها فى دار البقاء)[5] .

من هذا يتضح أن رسالته هى رسالة الإسلام أيا كان الاسلوب الذى تطورت به الحياة الدينية فى أسمى صورها فى الشرق والغرب ولكن التصوف أخر بالشرق الاسلامى أبلغ الضرر بسبب عدم اعداد المسلم العادى للاشتراك فى موكب التاريخ اذ علمه زهدا زائفا (وجعله يقنع بجهله ورِقّه الروحى قناعة تامة)[6].

---

(١) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى ص ٢١١

(٢) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى ص ١٤٥

(٣) نفس المرجع ص ١٤٦ – ولقد لفت نظر اقبال أن القرآن دائب الاشارة إلى الامم الخالية داعيا إلى الاعتبار بتجارب البشر فى ماضيهم وحاضرهم ويعبر عن التاريخ بأيام الله – سورة ابراهيم آيه ٥ والجاثية آيه ٤٥ ينظر ص ١٥٩

(٤) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى ص ٢١٧

(٥) ن . م ص ٢١٧

(٦) ن . م. ص ٢١٦

أصبح التصوف اذن عند محمد اقبال مجرد رياضة (لا بد للنفس من أن تمارسها وتقويها في سعيها وراء الوصول الى الحقيقة الالهية)[1] . وهذه هي الناحية الوحيدة التي حازت قبوله في التصوف بعد أن استبعد امكانه آداء دور جديد أى اخراج أفراد لهم قوة الابتكار .

كذلك فانه من واقع تفسيره لآيات من القرآن ، التي تبرهن على تفرد الانسان بوصفه روحا[2] يرى أن التصوف القائم (على مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يزكى مثل هذا الرأى[3] .

وقد وقف من تصوف وحدة الوجود موقف الانكار لان الحضارة الاوروبية قامت على نقيضه .

ان فلسفة وحدة الوجود دعا اليها الفيلسوف الهولندى الاسرائيلى ـ اسبينوزا ـ قائمة في جوهرها على أن مقصد حياة الانسان افناء نفسه فى (الأنا) المطلق . بينما الحقيقة أن قوى الذات الانسانية تتجلى فى مصادمة العقبات التي تقابلها ، وهى المادة أو الطبيعة ـ وهنا يتحقق هدف الانسان الدينى والأخلاقى وهو اثبات الذات لا نفيها (وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من هذا الهدف)[4] .

رفض اذن محمد اقبال فلسفة وحدة الوجود وسماها (الطلسم الخيالى) ، ونفى وصف المادة بالشر كما يذهب الى ذلك حكماء الاشراق ، بل أنها تعين الذات علي الرقى ، (وتتجلي قواها الخفية في مصادمة هذه العقبات)[5] .

ومن مآثر محمد إقبال أنه وجه الأنظار الى علماء السلف مثل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والشوكانى (١٢٥٠هـ) وكان أغلب شيوخ الهند لا يعرفون مؤلفات ابن تيمية ، أو عرفوها مشوهة عن طريق ابن حجر الهيثمى (٩٧٤هـ) أحد خصوم الشيخ السلفى ،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٢١

(٢) ص ١٣٥ .

(٣) ص ١٣٦

(٤) عبد الوهاب عزام – محمد اقبال ..سيرته وفلسته وشعره ص ٥٥ ترجمة عربية لنص من كتاب (أسرار خورى) .

(٥) عبد الوهاب عزام – محمد اقبال . سيرته وفلسفته وشعره ص ٥٧

ولهذا فانه (صرح لأول مرة فى تاريخ الهند الدينى ، أن تعصب العلماء الجامدين على شيخ الاسلام ومطاعنهم فى شخصه وعقيدته ، لم تكن إلا عن قلة العلم، وعدم الاطلاع على مصنفاته وأفكاره)[1] .

ولكن إقبال يبدو أنه لم يطلع علي التآليف المتضمنة للجانب الوجدانى وأعمال القلوب عند ابن تيمية ، بل اقتصر علي كتبه فى المنطق ، ففى تفسيره لانتشار فلسفة وحدة الوجود عند الفرس ، أرجعه الى أن شعراء ايران أشاعوها بين العامة ، وكانت سببا فى النفور من العمل ، ويشيد بابن تيمية لانه استنكر هذه النزعة ثم يعلق على ذلك بقوله (ولا ريب أن منطق ابن تيمية القوى أثر أثره ، ولكن جفاف المنطق لا يقوى على مقاومة نضرة الشعر وفتنته)[2] .

من كل ما تقدم يتبين لنا أنه من الخطأ القول ـ كما فعل الفريد جيوم ـ أن إقبال قد سيطرت عليه روح التصوف ومن ثم أصبح كتابه (تجديد التفكير الدينى فى الإسلام) وكأنه تقليد لكتاب (احياء علوم الدين للغزالى) .

ان الدافع لموقف عالم الهند المسلم هو نقد تصوف وحدة الوجود بخاصة ، واستبعاده للمنهج الصوفي كطريق للنهوض بالعالم الإسلامى بعامة ، ـ وهو يتمثل أمامه حضارة أوروبا القائمة على المنهج التجريبى وهو فى أساسه إسلامى ـ ثم مطالبته بإحياء العقيدة السلفية .

من كل ما تقدم ، اتضح لنا تأثير محمد بن عبد الوهاب فى الحركات الإصلاحية ، حيث استمدت من آرائه روح النقد والبحث عن العلاج لأحوال المسلمين ، ودراسة وسائل بعث الحياة من جديد فى إطار الإسلام .

وقد رأيناهم ينتقدون التصوف بشدة ، وهم مشغولون بالنظرة المقارنة بين المسلمين والاوروبيين ـ وربما وجدوا فيه أحد أسباب تأخر الشرق الإسلامى ، وهذا هو رأى محمد اقبال على وجه التحديد ، الذى يذهب الى أنه ـ أى التصوف ـ علم الرجل العادى نوعا من الزهد الذى جعله يقنع بجهله ، وينزع منه قوى الحياة الايجابية النشطة،

---

(١) مسعود الندوى تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند ص ٢١٤ .

(٢) محمد اقبال. أسرار خورى (الترجمة العربية) والدكتور عبد الوهاب عزام . محمد اقبال ص ٥٢

ومن ثم فان أسلوب الصوفية (أصبح الآن فى حكم الفاشل)[1] .

فما هى الأسباب الأخرى ؟

هذا ما سنبحثه فى حركات السنوسى ، وابن فودى ، وابن باديس .

الحركة السنوسية :

تبوأت الحركة السنوسية مكانها بين الحركات السلفية فى العصر الحديث ، وكادت تنجح فى إقامة المجتمع الأسلامى المثالى [2] ، لولا قيام قوى الاستعمار الإيطالى بالقضاء عليها ، علي أثر مقتل عمر المختار عام ١٩٣١م . يقول ماسينيون ــ بعد عرضه لفرق الصوفية فى المغرب ــ العربى ــ (ويلاحظ اننا لم نذكر شيئا عن السنوسيين ، الذين كانوا يتبوأون ، حتى عهد قريب ، مكانا عاليا بين مسلمى المغرب ، ذلك لأن ايطاليا قد أفلحت بقوة السلاح فى تشتيت شملهم فى ليبيا ، وأصبح نفوذهم السياسى الآن قليل الخطر)[3] .

وقد عجز المستشرق الفرنسى عن اخفاء رضاه نتيجة تشتيت شمل السنوسيين ، لانه عد ذلك من قبيل العمل الذى أفلحت فيه ايطاليا .

والحق أن نفوذ مشايخ الزوايا كان مثار قلق للغربيين ، اذ يطالعنا أحد تقارير المبشرين فيبين أنه لا خطورة من دراويش الصوفية ، بينما يشير الى مكمن الخطر الحقيقى وهو الشيخ السنوسى بما له من تقاليد تختلف عن طرق الدراويش وبهذا أصبح (العدو الأكبر للنفوذ الفرنسى والانجليزى)[4] .

وتنتسب الحركة الى مؤسسها السيد محمد بن السنوسى (١٨٥٩م) الجزائرى المولد ، وقد خامرته فكرة انشاء إقامة دولة اسلامية يمكن بعد ذلك أن تتسع فتنضم اليها أقطار العالم الإسلامى . وأسس السنوسى (زاويته) الاولى بمكة بعد أن قضى عدة سنوات فى الانتقال بين الاقطار العربية ، ومن هنا كان التأثير الحاسم ، واصطبغت دعوته بالطابع السلفي ــ ومصدره محمد بن عبد الوهاب ــ واختفت وراءها معالم

---

(١) محمد اقبال . تجديد التفكير الدينى ص ٢١٦

(٢) محمد أسد . الطريق إلى الإسلام ص ٣٤٧ الترجمة العربية للدكتور عمر فروخ .

(٣) شاتيليه . الغارة على العالم الإسلامى ص ٩٤

(٤) نفس المصدر ص ٢٢

(الطريقة الصوفية) . فان اقامته بمكة أتاحت له فرصة دراسة مؤلفات محمد بن عبد الوهاب ، فاقتنع بدعوته وعاد الى بلاده للتبشير بها وتأسيس طريقته الخاصة [1] ثم (أخذ يجاهد فى سبيل انشاء الطريقة الدينية المعروفة باسمه تمهيدا للجامعة الاسلامية)[2] .

وانتقل بعد ذلك الى ليبيا ليستقر فى جغبوب (وهى واحة الصحراء بين برقة ومصر ، ومنها انتشرت رسالته كالبرق فى جميع أنحاء ليبيا وتعدتها الى أماكن قصيه أخرى)[3]

وقد يعجب المرء من أن تقوم دعوة اصلاحية سلفية متخذة من التصوف رداء لها . ولكن هذا ما حدث بالنسبة للحركة السنوسية . والظاهر أنه استغل انتشار الطرق الصوفية فى عصره ، واستطاع عن طريقها نشر دعوته ، فاتخذت الحركة السلفية على يد محمد السنوسى طابعا فريدا . لقد التأمت مع بعض أشكال الفرق الصوفية ، ولكنها استطاعت تحويلها ــ وهى التكايا ــ اللى خلايا حية لتثقيف الأتباع وتنظيمهم لتكوين دولة علي الطريقة الاسلامية . واستعمال لفظ الدولة هنا ــ كما يرى محمد أسد ــ قد لا يعبر تعبيرا دقيقا علي أغراض السنوسى (ذلك أن إمام السنوسية لم يهدف الى إقامة حكم شخصى لنفسه أو لاولاده وأحفاده من بعده بل أراد أن يعيد أساسا نظاميا لبعث الإسلام بعثا أدبيا اجتماعيا سياسيا)[4] .

إن الفرقة الدينية التي أسسها السنوسى وسميت باسمه ، كان غرضها إصلاح شأن المسلمين ، وتربية أتباعه على الالتزام بالقيام بأوامر القرآن المتفقه مع مبادى التوحيد المطلق (التى تجعل التعبد لله وحده وتحرم التضرع لأولياء الله وزيارة قبورهم تحريما تاما)[5] .

وكانت الزوايا المنتشرة فى انحاء أفريقيا الشمالية مصدر إشعاع اسلامى للقبائل المتعددة ، حيث تلقى أبناؤهم الثقافة الاسلامية الى جانب بعض الصناعات والفنون

---

(١) أحمد أمين . زعماء الاصلاح ص ٢١

(٢) لوثروب ستوارد . حاضر العالم الإسلامى ص ٣٨

(٣)محمد أسد. الطريق إلى الإسلام ص ٣٨

(٤) ن . م ص ٣٣٤

(٥) توماس أرنولد . الدعوة إلي الإسلام ص ٣٧١

العملية كحفر الابار لإيجاد مصادر المياه للمزارع التى ظهرت وسط الصحراء .
وهكذا نجح السنوسى فى ازالة الفوضى القديمة بين القبائل وقام العرب والبربر روح التعاون إذ ساد بينهم الشعور بالأخوة الذى يحض عليه القرآن وبالاختصار فان نفوذ الطريقة السنوسية كان دافعا قويا الي المدينة والتقدم فى حين أن تمسكها بسيرة أهل السلف الصالح رفع المقاييس الأدبية فى المجتمع الجديد الى أعلى كثيرا مما عرفه فيما مضى ذلك الجزء من العالم [1] .

من أجل ذلك حازت السنوسية قبول الإمام ابن باديس ورضاه ، وكان مؤيدا للسيد أحمد (المتوفي ١٩٣٣م) حفيد إمام السنوسية ويعده صوفيا سنيا [2] لكى يضع فاصلا بين الطريقة السنوسية والطريقة التيجانية ، ورأى خطأ القول بأن مؤسس الطريقة الثانية أفضل الاولياء لان الأفضلية لا تثبت الا بدليل شرعى . والقول بهذا يخالف ما أجمعت عليه الأمة من تفضيل أصحاب القرون الاولى (فاعتقاد أفضلية صاحب الطريقة التيجانية تزكية علي الله بغير علم وخرق للإجماع المذكور)[3] .

ولا نرى أثراً عند السنوسيين لمثل هذه الأفضلية التى يدعيها أتباع التيجانية فمع الاثر الروحى الكبير لمؤسس الطريقة ، فانها (تخلو من الحكم المغلقة التى يصعب على الفكر الوصول الي كنهها كإظهار الكرامات والخوارق أو التواجد والشطح)[4] والدليل علي ذلك أن المتتبع لتاريخ الطريقة يتضح له أنها استهدفت غرضا أسمى وهو إقامة كيان قوى يستطيع مقاومة الإحتلال الايطالى ، وخرج من صفوفها أحد أبطالها وهو عمر المختار الذى لم يستسلم قط بالرغم من ضراوة أعدائه الذين عرضوا عليه انقاذ حياته بعد أن أسروه بشرط إعلانه التخلى عن كفاحه ، قال للقائد الايطالى (لن أتوقف عن قتالك وقومك حتى تغادروا بلادى أو أفارق حياتى . وأقسم لك بالله الذى يعلم ما فى القلوب أنه لو لم تكن يداى مغلولتين فى هذه اللحظة بالذات ، اذن لقاتلتك بيدى

---

(١) محمد أسد . الطريق إلي الإسلام ص ٣٣٤
(٢) ابن باديس . حياته وآثاره جـ٣ ص ٤٨
(٣) نفس المصدر جـ ٣ ص ١٤٧
(٤) د . محمد فؤاد شكرى السنوسية ودولة ص ٤٥

العزلاء أنا الشيخ المحطم العجوز)[1] .

والواضح من هذا النموذج أن شيخنا الشهيد (أسد برقة) كما يسمية محمد أسد بكتابه (الطريق الى الإسلام ص ٣٤٢) ، لم يكن أحد الخريجين لاحدى زوايا التصوف التقليدية ، بل كان تلميذا مخلصا للدعوة السنوسية التى نفثت فى أتباعها روح صاحب الدعوة اذ يحض أصحابه على اطاعة الله ورسوله فينادى فيهم (أسألكم باسم الاسلام أن تطيعوا الله ورسوله ﷺ)[2] .

واتخذ من الزوايا مراكز لنشاط اجتماعى وثقافى ودينى ربىّ فيه أبناء القبائل تربية اسلامية ودعاهم فيها الى التمسك بالكتاب والسنة ، فلم تكن الزوايا السنوسية (صوامع أو أديرة للنساك والرهبان والمتعبدين المنقطعين للعبادة أو حلقات للدراويش المنصرفين عن شئون الدنيا)[3] .

يقول محمد أسد (والحق أنه منذ عهد النبى ص لم يسبق أن ظهرت فى أيما مكان فى العالم الاسلامى حركة واسعة النطاق قريبة من طريقة الحياة الاسلامية كحركة السنوسى)[4] .

من أجل هذا أيضا ندرك السبب الذى من أجله استثنى الشيخ الكواكبى الحركة السنوسية من أنواع التصوف فى العصور الأخيرة الذي شدد الانكار عليه ، بل ألحقه بتصوف الأوائل فيقول (وحيث كانت ارادة الاعتزاز بالدين ارادة حسنة ، لان فيها اعزاز لكلمة الله فلا يؤخذ شئ على المرشدين الاولين ، وعلى البعض النادر من المتأخرين ولو من أهل عهدنا هذا ، كالسادات السنوسية فى صحراء أفريقيا)[5] .

وتقابلنا حركة أخرى هى حركة عثمان بن فودى .

---

(١) محمد أسد . الطريق إلى الإسلام ص ٣٤٣ ، وكان محمد أسد معاصرا لهذه الاحداث

(٢) د . شكرى السنوسية دين ودولة ص ٤٥

(٣) نفس المصدر ص ٤٨

(٤) محمد أسد . الطريق إلى الإسلام ص ٣٣٥ .

(٥) عبد الرحمن الكواكبى . أم القري ص ٢٣١

ثانيا / عثمان بن فودى

موقف عثمان بن فودى من التصوف :

قلنا في حديثنا عن محمد بن عبد الوهـاب أنه أثر بدعوته أيضا على الشيخ عثمان ابن فودى (١٢٣٢هـ ـ ١٨١٧ م) بغرب أفـريقيا ، والواقع أن الحركة السلفـية قد خلقت أصداء قوية فى نفوس التـابعين لها سواء تم الالتقاء بينهم أو لم يتم ، لانهم اتبـعوا منهجا واحدا فى البحث والنظر .

ويعد ابن فـودى (أحد القلة من العلماء الذين تتلمـذوا علي كتب ابن تيميـة بعد أن اتصلوا بها في مكة عن طريق محـمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ـ ١٧٩٢م) [١] ، وكان لعثـمان بن فودى الفـضل فى إحياء الحركـة السلفية بغـرب أفريقيـا ، وكان له دوره فى توحيـد المسلمين بهذه البلاد التى (تشـمل القطاع الجنوبى للجزائر وبلاد المغـرب حتى المحيط الاطلسى جنوبا وغـربا)[٢] وهى مـا تسـمى الان بنيـجريا . بل أن نشـاط الدعـوة الإسلامية بأفريقيا عامة ـ فى رأى السير توماس أرنولد ـ ترجع الى تأثير حركة محمد ابن عبد الوهاب .

ويذهب الى أن التأثـير الحاسم للحـركة فى الإصلاح الدينـى الذى قام به عثـمان بن فودى ، إنما هو بفعل التقائه بالوهابيين أثناء سـفره إلى مكة لأداء فريضة الحج (فعاد من هناك مليئا بالحماسة والغيرة من أجل الاصلاح والدعوة للاسلام)[٣] .

يقول صاحب كتاب (إنفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور) وهو اين الشيخ عثمان ابن فودى (وقد وجد فى هذه البلاد من أنواع الكفر والفسوق والعصيان أمورا فظيعة وأحوالا شنيـعة طبقت هذه البلاد ومـلأتها حتى لا يكاد يوجـد فى هذه البلاد من صح إيمانه وتعبـد الا النادر القليل ولا يوجد فى غالبهم من يـعرف التوحيد ويحـسن الوضوء والصلاة والزكاة والصيـام وسائر العبارات)[٤] أى أن مظاهر الوثنيـة كـانت قـد طغت على التـوحـيد الاسـلامى طغـيـانا شـاملا ، وكـان دور ابن فـودى فى الدعـوة الى هذا

(١) د. محمد البهى . مقدمة كتاب أحياء السنة ..

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) توماس أرنولد . الدعوة إلى الإسلام ص ٣٦٠

(٤) محمد بلو بن عثمان بن فودى . اتفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرر ص ٥٨

التوحيد وتخلصه من مظاهر الشرك بكافة أشكاله . فإن النادر القليل من المسلمين كان يعرف التوحيد ويؤدى الفرائض كما ينبغى أما الاكثرية فمنهم من كان يقر بالتوحيد ويصلون ويزكون ثم يخلطون كل هذا (بأعمال الكفر الذى ورثوه من آبائهم وأجدادهم .. مقيمين علي عوائد رديئة وبدع شيطانية)[1] .

ويبدو أن شيخنا رأى من الحكمة ألا يقف من التصوف موقف المعارضة التامة ، وإنما أراد أن يخلصه من الشوائب لذلك ، فان عثمان بن فودى أقر التصوف السنى اذ يقول (أما طريق السنة المحمدية فى باب الاحسان الذى هو باب التصوف فهو أن يقتدى كل واحد بما كان النبى ﷺ يفعل فيه)[2] أما ما عداه فهو من قبيل البدع التى لا يقرها ويستبعدها .

بهذا المنهج الذى خطه ، حارب الصوفية المنابذين للسنة ، لا سيما الذين تظاهروا بالكشف (مع أنهم لم يخرجوا عن دائرة الشيطان والهوى ، ولم يعرفوا بعض ما يجب عليهم من فروض الاعيان ، وقفوا على بعض كتب التصوف وانقبضوا فى زى الوقار والتقشف ارصادا للدنيا وحطامها وغرورا من هو على شاكلتهم من الحمقى)[3] أى أن الآفة نفسها التى لاحظناها فى البلاد الاسلامية الاخرى ـ كمصر والجزائر وغيرهما ـ انتقلت الى غرب أفريقيا لتؤدى نفس الدور فى طمس معالم الاسلام وكأنها من قبيل الحرب الخفية .

لقد اقتضت ظروف البلاد التي عاش فيها ابن فودى إذن اقراره بالجانب الشرعى من التصوف ، لانه عاش مع من يعبد الشجر والحجر ، وكانوا (يتصدقون لها ويسألون حوائجهم عندها ولا يغزون حتى يشاوروها وإن قدموا من سفر قصدوها ونزلوا عندها)[4] .

---

(١) نفس المصدر ص ٥٨ (٢) نفس المصدر ص ٦٩

(٣) ويضرب على ذلك مثلا بحادثتين أحدهما لاحد المجانين الذى ادعي الكشف وصدقه السذج والثانى لمن ادعى الكرامات وأخذ يصرخ باعفاء من يلجأ اليه من الصلاة مقابل دراهم قليلة ثم انكشف أمره وأتضح أنه يهودى – ينظر نفس المصدر ص ٧٠ – ثم يقول فى ص ٧١ (فالحذر مطلوب ولا سيما فيما نحن فيه من آخر الزمان ، الذي استولى فيه الفساد على الصلاح والهوى على الحق والبدعة على السنة الا من خصه الله وقليل ما هم) .

(٤) عثمان بم فودى . سراج الاخوان فى أهم ما يحتاج اليه هذا الزمان ص ٢١

من أجل ذلك كان الشيخ يجتهد في إزالة شبهات التوحيد ويدعو الي (تجليهم من الصفات المهلكات والتحلي بالصفات المنجيات وإحياء السنن واخماد البدع فأجابه خلق كثير ، ونصروه حتى اشتهر بذالك)[1].

أما الشوائب التى رأها علقت بالتصوف وأخذ يزيلها عنه ، فتتلخص فى عدة أمور عدها من قبيل البدع ، وله فى هٰذا المسلك اتجاهان ، اتجاه أخلاقى يتحدث فيه عن صفات القلب من المنجيات والمهلكات . فهو يحض كل مسلم التحلى بالمنجيات وهى (التوبة والإخلاص والصبر والزهد والتوكل وتفويض الأمر الى الله تعالى والرضا بلقائه والتقوى والخوف والرجاء)[2] ، كما ينصح بالتخلص من المهلكات وهى (الكبر ، والعجب ، والحسد ، و الحقد والبخل والرياء ، وحب الجاه ، وحب المال ، والافتخار ، والامل ، وإساءة الظن بالمسلمين)[3] .

ثم يقيم بعد ذلك نقده للصوفية من حوله بما أحدثوه من بدع لا تتفق مع السنة وتتمثل فى عدة مظاهر منها الربد بالحديد أو الحبال والكى بالنار تشديداً على انفسهم (وهو بدعة محرمة اجماعا لانه اضرار بالنفس)[4] ومنها طلب الخمول والتعود عن التكسب والعمل (وهو بدعة محرمة على العبد)[5] . كذلك يعارض الانصراف عن سماع القرآن وحضور مجالس الوعظ والتذكير الى سماع الحداء والاشعار والغناء[6].

وللشيخ ابن فودى نظرات نقدية للآراء التى بثها الصوفية كالزعم بأن الولي اذا بلغ مرتبة المعرفة سقطت عنه التكاليف ، أو (القول بأنه فى الامكان العمل بالخواطر والإلهامات والكشوفات من غير عرضها على الكتاب والسنة ، وهذه وتلك من قبيل البدع المحرمة اجماعا[7] .

---

(١) محمد بلو ابن عثمان بن فودى . تاريخ بلاد التكرور ص ١٩٣

(٢) نفس المصدر ص ٨٥ (٣) نفس المصدر ص ٨٤

(٤) عثمان بن فودى . احياء السنة إخماد البدعة ص ٢٢٩

(٥) نفس المصدر والصفحة

(٦) نفس المصدر والصفحة رقم ٢٣١

(٧) نفس المصدر ص ٢٣٣

وهكذا أمكن للشيخ ـ عندما اتخذ المنهج السلفى أسلوبا للبحث والدعوة للاسلام ـ أن يرى ما علق بالتصوف من خرافات بين المسليمين فى بلاده .

ثالثا : حركة ابن باديس بالجزائر

الامام عبد الحميد بن باديس :

كيف نفسر ظاهرة انبثاق الحركة الصلاحية بالجزائر بشمولها لميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد من مجتمع اسلامى حاول الاستعمار الفرنسى جهده السيطرة عليه؟

والحق أن الجزائر أصابها ما أصاب البلاد الاسلامية فى العصر الحديث من سيطرة استعمارية بواسطة دول الغرب ولكن ربما كان نصيبها من هذه السيطرة أقوى وأعتى لأن فرنسا كانت تحاول جعل أرض الجزائر جزءا من فرنسا وفى سبيل ذلك حاولت طمس معالم العروبة والإسلام فى المجتمع الجزائرى .

ولكن المسلمين بالجزائر لاذوا بالامام عبد الحميد بن باديس ، فقد كان كفيلا بالمحافظة علي معالم المجتمع الإسلامى بالجزائر ، وليس مرد ذلك الا لمتابعته للمنهج السلفى الذى استطاع به أن يبقى على جذوة الحياة الإسلامية مشتعلة تحت الرماد فأحياها من جديد بعد أن ظن الجميع أنها فى سبيل الزوال . وأعاد بمنهجه الأمة الجزائرية الي الركب مع الأمة الاسلامية الكبرى ، فلم يتملكه اليأس بتأثير النظرة السطحية لتدهور المسلمين فى عصره ، وخضوعهم للدول الأخرى ، ولكنه رأى بثاقب نظره أن العلاج الحاسم هو التمسك بقواعد الاسلام ـ لا التى تظهر على السطح فى المجتمعات الإسلامية الغارقة فى البدع وأنواع الجهل ـ وأنما هى (فى القرآن والسنة الثابته الصحيحة وعمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين)[1] .

ووضع الامام ابن باديس الاساس الايدلوجى للاصلاح لكى يبعث الأمة الجزائرية من جديد بعد أن ألقى جانبا بكافة النظريات السائدة فى عصره ، وأعلن أن (الاتحاد الإسلامى والوحدة العربية بالمعنى الروحى والادبى والمعنى الأخوى هما موجودان تزول الجبال ولا يزولان)[2]

---

(١) ابن باديس . حياته وآثاره جـ ٣ ص ١٦٣ ينظر أيضا ص ٢١٨ و ٢١٩ للدكتور عمار الطلبى

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٩

وهكذا انقشعت سحب الاحتلال والسيطرة الاجنبية وأصبحت نورا بدأ فى أول مرة كبارقة أمل فى حزب (السلفيين المتشددين)[1] ويصفه ماسينيون بأنه بالرغم من انتماء القلة إلى هذا الحزب (فقد صار له بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوى على الرجوع إلى تعاليم القرآن التى لم يتطرق اليها الفساد [2] . فنقول - إن بدأ هذا الحزب بارقة أمل ثم أخذ يسطع رويدا رويدا حتى ارتفع الى كبد السماء كالشمس فأحيا الامة الجزائرية ، وأعاد اليها شخصيتها الاسلامية وكيانها الاصيل .

اننا نقدم هذا النموذج للتدليل على حيوية المنهج السلفى لانه ظل يحافظ دوما على تعاليم الكتاب والسنة ويلفظ ما عداها .

ولو عدنا الى الظروف والاحوال التى عاش فيها هذا الإمام ، فلربما دفعت بنا الى اليأس فقد كان يرى من مظاهر انحطاط الخلق وفساد العقائد (حتى خارت النفوس القوية وفترت العزائم الفذة وماتت الهمم الوثابة ودفنت الآلام فى صدور الرجال ، واستولى القنوط القاتل واليأس المميت)[3] .

ولكن ابن باديس لم ييأس وأخذ يبحث عن كيفية ايقاظ هذه الهمم الخائرة واحياء الآمال من جديد . ولعل التاريخ هنا يعيد نفسه . فلو تذكرنا مره أخرى موقف ابن تيمية من حروب التتار فاننا ندرك بسهوله تأثير المنهج السلفى فى كلا الشيخين . كانت الآثار التى خلفها الغزو التتارى لا تقل خطورة عن محاولات طمس معالم الأمة الإسلامية فى الجزائر وتحويلها الى ذيل تابع لفرنسا . وكما نفث الشيخ السلفى فى القرن الثامن الهجرى من روح ايمانه العزيمة فى أمة كانت على مشارف اليأس - مسندة - ظهرها الى حائط الاستسلام والهزيمة ، ارتفع صوت ابن باديس فى القرن الرابع عشر الهجرى معلنا أن الاسلام وما بيناه منه من الاحكام بالكتاب والسنة وهدى السلف الصالح من الأئمة مع الرحمة والاحسان)[4] .

---

(١) ماسينيون . وجهة الإسلام ص ٦٠

(٢) ماسينيون . وجهة الإسلام ص ٦٠

(٣) ابن باديس . حياته وآثاره جـ٣ ص ٢٤

(٤) المصدر السابق ص ١٣٣

إن هذه القرون الطويلة التى تفصل بينهما لم تغير من حكمها على الأحداث واتخاذ موافق واحدة لانهما يستندان الى نفس المنهج . وسنرى بعد قليل انهما تشابها فى آرائهما من التصوف والصوفية . كذلك فان اتفاق آراء كل من الإمام ابن باديس مع الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد رشيد رضا بالرغم من اختلاف البلاد التى نشأوا فيها لا يرجع الى تعاصرهم بقدر ما يتصل بارتباطهم بهذا المنهج السلفى .

ويرى الدكتور محمود قاسم أن ابن باديس لم يكن مصلحا فحسب (بل كان مجاهدا سياسيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فقد وضع للأمة الجزائرية دستور المستقبل عندما برهن لها على عدم مشروعية الحكم الفرنسى فى الجزائر معتمدا فى ذلك علي استنبطه من خطبة الخليفة الأول أبى بكر الصديق)[١] .

وفي بحثه للجانب السياسى من تفكير الامام الجزائرى ، أرجع مهادنته للسلطة الفرنسية الى طبيعة الظروف المحيطة بالجزائر وقوة سيطرة فرنسا حينئذ ، إذ كان الإمام حكيما فى الالتفاف حولها ثم أخذ ينشر دعوته السلفية حتى ضيق علي فرنسا الخناق . وكان أثناء ذلك يتبع من الأساليب الحكيمة التى تخفى أغراضه الحقيقية ما جعل ماسينيون ــ هو المستشرق الذى يعد بمثابة العين الحارسة للاستعمار الفرنسى ــ لا يفطن الى الأهداف من دعوة ابن باديس الا بعد فوات الاوان [٢] . ومع هذا فان ماسينيون لم يستطع اخفاء انزعاجه من جماعة السلفيين بما تغرسه فى النفوس من بذور الثورة على السلطةالاجنبية[٣] .

وقد ضحت الجزائر بمليون شهيد (وكان السر فى هذه التضحية والثبات ــ الذى لا يوجد له نظير فى العصر الحديث ــ حب الشهادة ، والحنين الى الجهاد . وكانت وكالات الانباء الغربية تعبر عن الجزائريين بكلمة المسلمين فحسب)[٤] .

(١) د . محمود قاسم . الإمام عبد الحميد بن باديس ص ٦٥

(٢) د . محمود قاسم . الإمام عبد الحميد بن باديس ص ٦١

(٣) ماسينيون . وجهة الإسلام ص ٦٠ وهو يعد ابن باديس زعيم حزب السلفين المتشددين ويرى انه بالرغم من أن أتباعه قليلون الا أنه له بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوى على الرجوع إلى تعاليم القرآن التى لم يتطرق اليها الفساد كذلك ينبه إلى أن نار الدعوة للجهاد تندلع فجاة دون توقع ويقول هذا المعنى بصيغة التحذير والتنبيه (ينظر ص ٥٥ نفس المصدر) .

(٤) أبو الحسن الندوى . الصراع بين الفكرة الإسلامية الفكرة الغربية ص ١٦٢ .

والذى يعنينا في بحثنا هو الاتجاه السلفى للزعيم الجزائرى وموقفه من الصوفية وإن كان من الصعب الفصل بين نظريات الامام ، فالحق أن دعوته الرجوع الى تعاليم الكتاب والسنة اقتضت منه اتخاذ الموقف السياسى السالف الاشارة اليه ، كما دفعته الى منابذة أصحاب الطرف الصوفية وكانت فرقهم قد عمت أرجاء المغرب العربي ، فقد سيطرت هذه الطرق علي الفكر الاسلامى (والمجتمع المغربى فى القرن التاسع عشر سيطرة مذهلة)[1] .

وسنحاول الكشف عن الاسباب التى حولت أتباع ابن باديس من شرذمة قليلة استطاعت أن تجتذب الغالبية العظمى من شعب الجزائر وتنجح بفضلها الثورة الجزائرية متغلبة علي التيارين الاخرين السائدين فى الجزائر حينئذ وأحدهما يتمثل فى الحركة التى كانت غايتها فصل الدين عن الدولة اقتداء بكمال أتاتورك ، والثانية تضم أتباع الطرق الصوفية[2] .

واذا كان النجاح يرجع في الغالب الى قوة الفكر والنظر وأصالته ، فاننا سنتتبع الفكر السلفى لامامنا ونرى أثره فى نجاح دعوته .

الاتجاه السلفى لابن باديس :

سلك الامام ابن باديس مسالك السلف في إثبات الصفات الالهية فهو يقول (نثبت له تعالى ما أثبته لنفسه ، علي لسان رسوله ، من ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله . وننتهى عند ذلك ولا نزيد عليه وننزهه فى ذلك عن مماثلة أو مشابهة شئ من مخلوقاته)[3] .

وأعلن أن من أغراضه الدعوة العامة الى الاسلام الخالص أى الاستناد الى الكتاب والسنة وهدى صالح سلف الأمة وطرح البدع والضلالات ومفاسد العادات)[4] .

ولهذا كان يتعجب من الإتهامات التى توجه اليه بمجرد تشابه منهجه مع غيره من شيوخ المسلمين الذين يسلكون نفس هذا السبيل . فقد كانت أصابع الاتهام تشير اليه

---

(١)عمار الطالبي . مقدمة كتاب ابن باديس حياته وآثاره جـ ١ ص ١٨

(٢) ماسينيون . وجهة الإسلام ص ٦٠ – ٦١

(٣) عبد الحميد باديس . العقائد الإسلامية من الايات القرآنية والأحاديث النبوية ص ٧٣

(٤) ابن باديس . حياته وآثاره جـ ٣ ص ٢٨.

فتصفه أحيانا بأنه (عبداوى) أى نسبة للشيخ محمد عبده ، أو أنه (وهابى) نسبة الى محمد عبد الوهاب ولكنه لم يلق بالا الي هذه الاصوات فهى نفسها التى ترتفع فى وجه كل حركة اصلاحية (ولنا اسوة بمواقف أمثالنا مع أمثالهم من الماضين)[1] .

ولم يفطن هؤلاء الى أن تطبيقات المنهج السلفى لا بد وأن تثمر نفس النتائج مهما تعددت أشخاص المتبعين له . والحق أن الإمام ابن باديس كان معجبا بالشيخ محمد عبده فهو عنده (أول من نادى بالاصلاح الدينى علما وعملا)[2] . ولم يخف أيضا ميله الى السيد رشيد رضا فيصفه بأنه (حجه الاسلام .. أول من قام بخدمته بنشرة إسلامية عالمية)[3] وربما يشير بهذا الي جهود الشيخ فى مجلة (المنار) .

ومع احتمال اتصال الامام ابن باديس بالشيخ محمد عبده أثناء زيارة الثاني لمدينة القسنطينية عام ١٩٠٣[4] ، فان هذا الاحتمال علي فرض صحته ، لا يؤثر فيما قلناه آنفا، وهو الاتفاق فى الاراء لا يعنى بالضرورة إلتقاء أصحابها . فاذا ما وجدنا تشابها فى الدعوة الاصلاحية بواسطة كل من الشيخ محمد عبده ، وتلميذه رشيد رضا بمصر والامام عبد الحميد بن باديس بالجزائر ، فليس مرده الا الانتماء لمنهج واحد فى النظر والتطبيق مثلما نلاحظ من تعاطف واتفاق بين أصحاب النظريات المتماثلة لا سيما ، وأنهم نشأوا جميعا فى عصر واحد ، وواجهوا نفس المشكلات .

كذلك فان ابن باديس كان يدافع عن ابن تيمية ويتخذ نفس موقفه من بعض المسائل. مثل موضوع التوسل ، فقد ناقش معاصره الشيخ الدجوى أوضح المعنى المقصود بالتوسل ، مستشهدا بابن تيمية فيقول (ولو تأمل الفصل الطويل الذى نقل بعضه من كلام الشيخ ابن تيمية لظهر له الفرق جليا)[5] .

ونلمح تأثره بابن تيمية فى استخدامه لعبارات مماثلة لما نقرأه للشيخ السلفى مثل

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة . (٢ ، ٣) نفس المصدر ص ٦٦

(٤) عمار الطالبى – مقدمة كتاب ابن باديس – حياته وآثاره ص ٧٥ جـ ١ وهو يرجح هذا الاحتمال اذا كان الإمام ابن باديس حينئذ يبلغ من العمر أربعة عشر عاما وكان يقوم بإمامة الناس فى صلاة التراويح بمسجد القسنطونية الذى زاره الشيخ محمد عبده .

(٥) ابن باديس . حياته وآثاره جـ ٣ ص ٣٧

تعريفة للتوحيد العلمى والعملى ، فالتوحيد كما يعرفه (هو اعتقاد وحدانية الله إفراده بالعبادة، والاول هو التوحيد العلمى ، والثانى هو التوحيد العملى لا يكون المسلم مسلما إلا بهما)[1] .

ويمضى مستندا الى نفس الايات .

وتظهر أصالة الامام فى لمحاته الذكية لملاحظاته للمسلمين ، أو بعبارة أخرى ، تفرقته بين الاسلام الوراثى الذى يأخذه المسلمون تقليدا لابائهم وجدودهم ويكنون له المحبه بحكم الشعور الوجدان ، وبين ما يطلق عليه اسم (الإسلام الذاتى) وهو (اسلام من يفهم قواعد الاسلام ويدرك محاسن الاسلام فى عقائده ، وأخلاقه ، وآدابه ، وأحكامة ، وأعماله ، ويتفقه حسب طاقته فى الآيات القرآنية والاحاديث النبوية)[2] وهو الاسلام المأمور به فى مثل قول الله تعالى (**قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا**) . وقد بنى ابن باديس هذه الفكرة علي تجربة خاضها بنفسة ، اذ يحدثنا عن اكتشافه للحقيقة التى أثارت دهشته حين رأى أن منهج التعليم الذى تلقاه، كان بعيدا تماما عن (التعليم الدينى السنى السلفى)[3] ويقول (فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونه ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله)[4] ويتعجب امامنا من حالة علماء المسلمين فى عصره فان أغلبهم (أجانب أو كالاجانب من الكتاب والسنة)[5] ..

من هنا أصبح العلاج فى رأيه ، هو ضرورة الاصلاح وفقا للمنهج الصحيح ، وهوما يعبر عنه بالتعليم (النبوى فى شكله ، وموضوعه ، فى مادته ، وصورته)[6] .

واستطاع ابن باديس بدعوته الاصلاحية التى تشكل الحركة السلفية حجر الزاوية

---

(١) ابن باديس . العقائد الإسلامية ..ص ٨٠ – ٨١

(٢) ابن باديس . حياته وآثاره جـ ٣ ص ٢٤١

(٣) المصدر السابق ص ٢١٩

(٤) نفس المصدر ص ٢١٩ جـ ٣

(٥) ن . المصد والصفحة

(٦) نفس المصدر ص ٢١٧

منها أن يخطو بـالأمة الجزائرية نحـو النهوض منقذا اياها مـن اغلال السيطرة الاجنبية ، التي جثمت على صدر الجزائر أكثر من قرن . يقول عمار الطالبى (والحقيقة أن الحركة الاساسية التى تمثل آمال الشعب الجزائرى وتعبر عن شخصيته ، هى الحركة السلفية التي يمثلها ابن باديس وزملاؤه)[1] .

وكان الاتجاه السلفي للامام هو السبب فى نقده للصوفية ومعارضته لفرقهم .

موقفه من الصوفية :

كان ابن باديس دائم الشكوى من انتشار أصحاب الطرق الصوفية فى العالم الاسلامى كله ، وليس فى الجزائر فحسب . فلم يكن الإمام يفكر فى نطاق بلده الجزائر ولكنه كان يعنى بالعالم الإسلامى (فالاتحاد الاسلامى ، والوحدة العربية بالمعنى الروحى والمعني الادبى والمعنى الاخوى هما موجودان تزول الجبال ولا يزولان[2] .

ويدافع من الايمان بهذه الفكرة أن يعنى بالاصلاح بالدينى على مستوى الرقعة الواسعة لبلاد المسلمين . وعلى قمة برامج الإصلاح يدعو الي القضاء علي البدع التى يتمسك بها الطرقية والتى عمت أرجاء الاقطار الاسلامية من أقصاها الى اقصاها فان (صوت العلماء بالإصلاح الإسلامى والحمد لله قد ارتفع من مصر وطرابلس والمغرب الأقصى)[3] ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن البدع الطرقية وغيرها فى مصر بصفة خاصة هى أكثرها انتشارا فانها فى نظره هى (مبعث أكثر البدع والضلالات

---

(١) عمار الطلبى . مقدمة كتاب ابن باديس – حياته وآثاره جـ ١ ص ٥٤ والاستاذ الدكتور عمار الطالبى هو الاستاذ المساعد بكلية الاداب والعلوم الانسانية بجامعة الجزائر وهو أحد العلماء المحققين الذين تتلمذوا على أستاذنا الدكتور النشار .

(٢) ابن باديس . حياته وآثاره جـ٣ ص ٣٧٩ – كان الإمام ابن باديس على وعى بما يحاك به من مؤامرات ضد فكرة الوحدة الإسلامية أو العربية فيستطرد قائلا (بل هما فى ازدياد دائم بقدر ما يشاهد الناس من عمل فى الغرب ضد العروبة والإسلام . وأما بالمعنى السياسى والمعنى العملى فلا وجود إلى اليوم لهما) وكما يهتم الامام ابن باديس بما يحدث من جراء (أولئك الدروايش الخبثاء أو البلة الذين يغشون أطراف الجزائر وتونس ولا يخلو منهم اليوم قطر من أقطار الإسلام ممن اتخذ دينه متجرا يكسب به الحطام وجعل من ذكر الله أله تسلب ألوان من الطعام تاريخ الاستاذ الإمام جـ ٢ ص ٤٠٤

(٣) نفس المصدر ص ١١٦

الاعتقادية والعملية من يوم انتصبت فيها دولة الفاطميين فرسخت فيها البدع الطرقية وغير الطرقية)[1] . ولا يخفي علينا هنا يقظة الامام للصلة بين التشيع والتصوف ، كذلك تنبه الى الاثار الناجمة عن انحرافات الصوفية فخص لهم بنودا خاصة فى برنامج جمعية المسلمين الجزائريين تناول فيها (الأوضاع الطرقية) ووصفها بأنها(بدعة لم يعرفها السلف ومبناها كلها على الغلو فى الشيخ والتحيز لاتباع الشيخ وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ) ولم يخف عليه أسباب هذا الغلو ودوافعه من تحقيق مصالح دنيوية ومنافع مادية فيقول (الى ما هناك من استغلال) ثم يوضح الاخطار الناجمة من التوكل والتكاسل والحياة فى التكايا مع الاستسلام لفكرة الجبر وغيرها من الافكار الباطلة وطرق السلوك المبتدعة التي تتسلط علي العقول والهمم فتصيبها بالجمود مع اماتة الهمم وقتل الشعور (وغير ذلك من الشرور)[2] .

والحق ان ابن باديس لم يبدأ بالخصومة للصوفية لانه يود جمعهم الى صفة فقد أراد فى أول الامر أن يستخلص العناصر السليمة فيها لأن الاخوة في الله فوق أى اعتبار آخر . فلما حاربته بدأ يعزلها عن الشعب . فلما لجأت الي المستعمر أظهرها بمظهر الخيانة [3] يقول الإمام (وقد عزمنا على أن نترك أمرها للامة التى تتولى القضاء عليها ثم نمد يدنا لمن كان على بقية من نسبته اليها لنعمل معا فى ميادين الحياة على شريطة واحدة وهى أن لا يكون آلة مسخرة فى يد نواح اعتاد تسخيرهم فكل طرق مستقل فى نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل فى الصالح العام)[4] .

كذلك لا نستطيع القول بأن خصومته لهم بدأت علي أثر محاولة اغتياله فى عام ١٩٢٧ لان الإمام عفا عمن حاول الغدر به وتمثل بقول رسول الله صلوات الله عليه (اللهم اغفر لقومى فانهم لا يعلمون)[5] . وانما كانت آراء ابن باديس نابعة من موقف نظرى صرف ، فقد حاربهم لما عرف فيهم من أخطار فأعلن أنه سيعمل على كشفها

---

(١) نفس المصدر ص ٦٦ (٢) نفس المصدر ص ١٣٣

(٣) د . محمود قاسم ، الإمام عبد الحميد بن باديس ص ٦١

(٤) المصدر السابق ص ١٠٢ النص الثالث عشر المصدر مجلة الشهاب محرم ١٣٠٧ هـ ١٩٣٨م

(٥) نفس المصدر ص ٢١

وهدمها مهمـا تحمل فى ذلك من صعاب)[1] وليس المقصود هنا بالصعـاب قوة شوكة فرق الصوفـية واستمدادهم العـون من السلطة الحاكمة فـحسب ، بل تتمثل أيضا فـيما يستندون إليه من أسس نظرية تتمثل فى فلسفة وحدة الوجود ، التى انبثق منها القول بأن الولاية أفضل من النبوة [2] ، كما وقف فى وجه بدعة الغلو فى المشـايخ واعتقاد الغوث وبناء القباب على القبور [3] .

وفي منهـجـة الجدلى مع فـرق الصـوفـية ابان زيف إدعـائهم بأنهم مـتـابعين للعلمـاء السابقين الذين سكتـوا عنهم وأقروا أفعـالهم ، فيذهب الى أن الصـوفية جـهلوا موقف علماء السلف ـ وهم أهل الـعلم الحقيقـيين فى رأيه ـ ولا يخلو منهم عصر من العـصور لانهم يـقـــومـــون بالحق وحـــفظ السنة (والـرد على المحـــرفين والمتـــغـــالين والـزائفين والمبدعين)[4]. ولكن السـبب فى عـدم معـرفة عـامـة المسلمين بهم بالرغم من مـواقفـهم المعروفـة على مدى الاجـيال يرجع الـى (غلبة الجـهل وكثرة أهـل الضلال)[5] ، ولهـذا رأى ابن باديس أن أفضل الطرق للرد على هؤلاء هو (نشر ما تقدم من كلام دعاة الحق وأنصار الهدى فى سالف الزمان)[6] .

وينقل الامـام ابن باديس ما يراه من الأدلة القـاطعة في هذا الصـدد وهى أقوال كل من القـشـيـرى والطرطوشى وابن حـيـان الاندلسى (من أهل القـرن السـابع والثـامن) والشاطبى وغيـرهم على مدى العصور وكلها تدور حـول معارضة كافة الصـوفية التى يتناقلهـا الصوفيـة أو المشبهين بهم عـلى مر الأزمان . وبدأ مـستشـهدا بالقـشيرى نفسه حيث وصف بعضهم بقلة المبالاة بالدين ورفض التمييز بين الحلال والحرام [7] .

كما أعطى أبو حيان الأندلسى صورة صـحيحة عن المتسـمين بالمشايخ بغيـة الشهرة

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٢ النص الثالث عشر –مصدره مجلة الشهاب محرم ١٣٥٧ – مارس ١٩٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ١٤٨ و ١٥٠ (نصوص عن الإمام ابن باديس) .

(٣) ابن باديس – حياته وآثاره جـ ٣ ص ١٣٣

(٤) لمصدر السابق ص ١٣٥

(٥) المصدر السابق ونفس الصفحة

(٦) المصد السابق ونفس الصفحة

(٧) ابن باديس . حياته وآثاره جـ ٣ ص ٤٣

تاركين التكسب بحجة التفرغ للاذكار التى لم تأت بالكتاب أو السنة ، وينقطعون عن الناس فى الخلوات متعاطين تليهم بالانفراد على سجادة (والعجب لمثل هؤلاء كيف ترتب لهم الرواتب وتبنى لهم الربط وتوقف عليهم الاوقاف)[1] .

ويصفهم الشاطبى بأنهم أصحاب مجالس الذكر التى ابتدعوها الذين قرأوا الآيات والأحاديث فأنزلوها علي آرائهم بينما يجهلون طرق العبادات الصحيحة [2] .

وفي ايجاز يسميهم الشيخ الأخضرى الجزائرى بأنهم طائفة البلع والازدراد[3] ولعل هذا الوصف نسبة الى النهم الذى اشتهروا به على مآدبهم .

ويمضى الإمام ابن باديس بنقل أقوال أخرى لا تخرج عما قدمنا ، فتارة هم الطائفة البدعية ، وتارة أخرى هم الذين يذيعون عن أنفسهم الكرامات ويعلنون بأن (سوابق الاقدار منوطة بإرادتهم وتأثيرات الأكوان صادرة عن اختيارهم)[4] .

ومن هذه النصوص المتعددة التى اختارها ابن باديس وقدمها برهانا على صحة موقفه يدلنا على موافقته لما حوته من آراء ، أضف الي ذلك حكمة القاطع على الطرق فهى حيثما كانت فهى تكأة وملجأ البدع والخرافات)[5] .

رأيه فى الزهد :

كان من الطبيعى أن يتخذ ابن باديس موقف المعارضة للزهد ، فهو امام القوة الهائلة ـ وهى قوة فرنسا المسيطرة على الجزائر حينئذ ـ لا يستطيع أن يجابهما الا بقوه أخرى ـ ان لم تكن تماثلها ، فلا بد علي الاقل من الدعوة الي رفع شأن الأمة الجزائرية بالاصلاحات فى كافة الجوانب ـ الا عن طريق الأخذ بأسباب الجوانب المادية فى الحياة الى جانب الحياة الروحية .

لهذا أعلن مطالبه فى كلمات محددة حاسمة . قال (إننا نريد الحياة وللحياة خلقنا. وأن الحياة لا تكون بالخبز وحده فهنا لك ما علمتم من مطالبنا العلمية والاجتماعية

---

(١) نفس المصدر ص ٤٤

(٢) نفس المصدر ص ٤٥

(٣) نفس المصدر والصفحة

(٤) نفس المصدر ص ٤٦

(٥) نفس المصدر ص ٦٦

والاقتصادية والسياسية وكلها ضروريات فى الحياة)[1] . إن إمام الجزائر أصاب الحقيقة فى رؤيته للحياة فى شمول واتساع أدخل فى اطارها عوامل متـ :ـعبة اقتصادية واجتماعية وسياسية وعدّها من ضروريات حياة الامم ، كذلك يبدو هذا الرأى متسقا تماما مع الكفاح الذى خاضه الإمام لكى يخرج الغالبية العظمى من الأمة الجزائرية من ذل الفاقة والعوز الي عز القوة والمتعة . فلا بد له من الدعوة لطرح ألوان الزهد جانبا والا لأصبح مؤيدا ابقاء حالة المسلمين كما هى من الفقر ـ وهو قرين الضعف أيضا . فان نقطة الضعف الخطيرة بين المسلمين كما يراها في هؤلاء (الفقراء المبدعين للزهد)[2] الذين حاولوا تصوير أنفسهم للأمة الجزائرية بأنهم المثل الأعلي بينما الحقيقة غير ذلك فهم يتمسكون بالبدع ويخالفون السنة .

ومع التزام الإمام بضرورة الدعوة الي اتبّاع السلف ، فانه وقف مليا أمام زهد أبى ذر الغفارى ثم عده من قبيل الاستثناء لانه كان (يأخذ نفسه بأعلى درجات الزهد والتقلل من الدنيا ويريد حمل الناس علي ذلك بشدة فى الحق وصراحة فيه لم يستطع الناس ذلك وما كانوا ليستطيعوه فكانوا يبتعدون منه وكان هو يحب الانفراد عنهم فلم يتأت نشر علمه فيهم)[3] .

أما تفسيره للايات القرآنية التى كان يتمسك بها أبو ذر الغفارى فى دعوته ، فان الإمام يرى انها صريحة فى الأمر بأداء حق المال ـ وهو الزكاة ، وأنها تعنى الممتنعين عن أداء هذا الحق ، وذلك فى مثل قوله تعالي ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليهم فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون** ﴾ .

فالقاعدة العامة هى التى تسرى علي الكافة وهى الأمرباخراج الزكاة . أما الحض على الزهد فهو من قبيل الفضل الذى يختلف فيه الناس ويصعب عملهم جميعا عليه . فاذا ما انتقلنا الى الحديث (ما يسرّنى أن لى أحداً ذهبًا تأتى على ثالثة (أى ليلة) وعندى

---

(١) ابن باديس . حياته وآثاره جـ ٢ ص ١٨٠

(٢) نفس المصدر جـ ٣ ص ٤٢

(٣) المصدر السابق جـ ٤ ص ٩٤

منه دينار إلا ديناراً أرصده لدين عليّ – رواه مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه) فان المقصود به الترغيب فى البذل وهى حالة فضل بتفاوت الناس فى الاخذ بها .

فاذا كان أبو ذر قد أصاب فى اختيار الزهد لنفسه وعزوفه عن الادخار الا أنه (أخطأ فيما أراد من حمل الناس علي حالة فضل لم يوجبها الله عليهم ولن يستطيعوها)[1] .

وكان اختلاف أبى ذر مع عثمان بن عفان فى الرأى يرجع الى أن الخليفة كان أكثر وعيا بكيفية سياسة الامة ، وتدبير شئونها ، اذ لا يجوز اجبار الرعية على مالا يتفق والفطرة العامة بينما ربما أدت آراء أبى ذر الى الفتنة بين الفقراء والاغنياء – اذ كان يندد بالاغنياء غير مكتف بإخراجهم للزكاة – وظهرت حكمة ذى النورين فى نظريته التى تقتضى عدم اجبار الرعية على الزهد مع دعوته إياهم الى الاجتهاد فى العمل والاقتصاد فى إنفاق الاموال [2] .

ويسلك الامام ابن باديس طريقا وسطا فى التوفيق بين كلا الرأيين ، فيذهب الى أنه من واجب قادة الامة ترغيبها فى (الاجتهاد فى العمل والاقتصاد فى الاقتناء للأموال . فبذلك يتربى الناس علي العمل والاجتهاد فلا يمدون أعينهم لما في أيدى الناس ويتربون على البذل والسخاء فيما يحصلون من ثمرات كدهم فيجمعون بين العمل والغنى وبين السخاء[3] .

إن دراسة هذه العبارة تجعلنا ندرك السبب فى موقفه الفكرى من الزهد . لقد نبذ فكرة الزهد لانها تؤدى الى السلبية والقعود عن العمل بينما يرى ضرورة الأخذ بأسباب القوة والعمل والاجتهاد من أجل التقدم .

ويتخذ ابن باديس من النصوص القرآنية بتفسيرها الذى أجمع عليه باقى الصحابة دليلا قطعيا علي مخالفة أبى ذر لنظريات الصحابة إلا أنه يعجبه لفيه ما قية من حرية إبداء الرأى دون ضغط (فكانوا بذلك منفذين لما جاء به الاسلام من احترام الاراء وحرية النظر والتفكير)[4] .

---

(١) ابن باديس .. جـ ٤ ص ٩٩

(٢) نفس المصدر ص ١٠٢

(٣) نفس المصدر والصفحة

(٤) نفس المصدر ص ٩٩

كذلك يعظم في شخصية الصحابى الزاهد مواقفه التى أعلن فيها إسلامه بجرأة بين المشركين أول أمره غير عابئ بتعذيبهم له . أضف الى ذلك مواقفه المعارضة لمعاوية رضى الله عنه التى لم يخش فيها بأسه . كذلك يرى الإمام أن مذهب أبى ذر الغفارى ـ ومع أنه شاذ فانه (أول اشتراكي فى المال من المسلمين فى أول عصور الإسلام)[1] .

وليس المقصود بالحديث الذى يصف فيه الصحابى الزاهد بالضعف ـ ان هذا الضعف يتصل بناحية أخلاقية مع ما رأيناه من جرأته في مواجهة المشركين وأولى الامر ـ ولكن المقصود به هو عدم اتساع صدره لما يرى مما يكره من الناس (وذلك ضعيف عن القيام بالحكم بين الناس وعن الولاية على المال والرعاية للأيتام)[2] أى أن أبا ذر ضعيف اذن عن المعاملة مع الناس والاختلاط بهم لضيق صدره بما يراه منهم ـ وهذا مقتضى شدته فى الحق ـ وهنا هو المقصود بأنه لم يكن صالحا للإمارة)[3] .

وفي ختام ترجمته لابى ذر الغفارى بقول ابن باديس (وطويت بوفاته صفحة من حياة زكية فاضلة شاذة فى عصر الخير والفضل بين فضلاء أخيار من أصحاب محمدص يتشدد فى الزهد)[4] .

هذه هى الحركة السلفية على يد الإمام ابن باديس التى آتت ثمارها العظيمة فى تحقيق الثورة الجزائرية .

وقد وضح لنا تأثير ابن تيمية فى الإمام الجزائرى بالرغم من القرون الطويلة التى تفصل بينهما . وقد يرجع الفضل أيضا الى حرص ابن باديس على التمسك بالاسلام فى أصله الأول ، اسلام الكتاب والسنة .

ولقد أثمر نداء ابن تيمية ثماره فى العصر الحديث أيضا فى دائرة الفكر ، إن هذا النداء كان بمثابة (نفخة صور أحدثت فى العالم حركة دائمة لا تزال نسمع صداها فى أقطار الاسلام بين حين وآخر)[5] .

---

(١) ابن باديس . حياته وآثاره جـ ٤ ص ٩٩ – ١٠٠

(٢) المصدر السابق ص ٩٦

(٣) المصدر السابق ص ١٠٢

(٤) المصدر السابق ص ١٠٤

(٥) المودودى – تجديد الدين واحياته ص ٩٠

وقد لا يتسع البحث للاحاطة بكافة المفكرين الذين استجابوا لهذا النداء ، الا أننا سنكتفى بالإشارة الى ما أمكننا التوصل اليه من نظريات تتصل بالفكر التيمى .

منهم الامام الشوكانى (١٢٥٠هـ) الذى استند فى آرائه عن التصوف بعامة ، ونظريته فى (الولاية) بخاصة الى آراء ابن تيمية ، حيث نقل عنه من كتابه (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) . ووقف خصما للتصوف الحلولى ، ومذهب وحدة الوجود ، منكرا لدعوى رفع التكليف . وغير ذلك من موضوعات ارتبط فيها بمنهج المحدثين[١] .

وكنا قد عرضنا فى بداية هذا الباب لحركة الغاء الخلافة ، ومع أن هذا الموضوع يدخل فى دائرة الفكر السياسى ، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهل آثاره على مفكرى الإسلام المحدثين ، لانها كانت (ضربة قاضية على الإسلام أصابه فى مقتل)[٢] .

وظهر علي الاثر تياران : أحدهما يتجه الى الغرب ، والثانى يرى أن الاسلام فى الإطار السلفى هو الأساس الذى ينبغى اقامة الحضارة الاسلامية عليه من جديد .

إن حركة الغاء الخلافة (مارس ١٩٢٤م) كانت مقدمة لتجريد الدولة من الصبغة الإسلامية ، واقتباس قوانينها من الغرب [٣] (أما الصفة الاسلامية فقد فهموها علي وجه معين ، هو أن الاسلام عقيدة دينية ، وليس فى نظرهم بنظام سياسى أو اجتماعى)[٤] .

ومن أمثلة الاصداء التى أحدثتها ، أو على الاقل شجعت اتجاه التغريب الذى قاده الكماليون ، ظهور كتاب (الاسلام وأصول الحكم) لمحاولة ايجاد المبرر النظرى لحركة الغاء الخلافة ، وبرزت النظريات التى تدور حول مستقبل الثقافة فى مصر ، لتبرير الاتجاه الي الغرب ، بدلا من الارتباط بالفكر الاسلامي وعرضه فى مقولات جديدة ، بينما (كان في استطاعة المسلمين يومئذ أن يبذلوا جهدهم لأحياء حضارة اسلامية مستقلة)[٥] .

---

(١) الشوكانى – قطر الولى على حديث ص ٢٢٦ ، ٢٣٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦٦ ، ٢٨٤ ، ٤١٣ .

(٢) أبو الحسن الندوى – الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية (نقلا عن أرمسترنغ) .

(٣ ، ٤) محمد شفيق غربال – دائرة المعارف الإسلامية (مادة الاتراك) .

(٥) مجلة العالم الإسلامى

كما ظهر من ينادى بتقليد الحياة الغربية في الهند علي أساس القوة والتقدم ، ويمثلها السيد أحمد خان [1] .

أما التيار الثانى الذى يعد بمثابة رد فعل للأول ، فقد ظهر علي سبيل المثال علي يد الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ، اذ قام أستاذنا الدكتور النشار ليبرهن على خطأ (هؤلاء الذين التحموا بالفكر الاوروبي وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية اسلامية، وأن عمل المسلمين الاساسى كان قبول الفكر اليونانى والافتتان بفتنه)[2] ، وأقام دراسته المثبتة لرفض المسلمين للمنطق الارسططاليسى ، مستندا الى تآليف ابن تيمية[3].

وما زال هذا الاتجاه يمضى قدما ، داعيا الي اقمة الحياة الاسلامية علي أساس العقيدة والايمان مع عدم اغفال عوامل الترقى المتصلة بالعمران والثروة والقوة ومحصلات العلم التجريبى [4] .

هذه هى بعض الاتجاهات التى يمكن استخلاصها من دائرة الفكر الاسلامى الحديث ، التى يمكن اعتبارها متصله بالنداء الذى ردده ابن تيمية

والله نسأل أن يجعل عملنا هذا ابتغاء مرضاته .

***

---

(١) أبو الحسن الندوى – الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ٧٤ .

(٢) د . النشار – نشأة الفكر الفلسفي جـ ١ المقدمة صفحة (ح) . وينظر دارسته بكتابه .

(٣) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .

(٤) نذكر على سبيل المثال : كتاب (تجديد التفكير الدينى فى الإسلام لمحمد اقبال – وكتاب (الفكر الإسلامى الحديث فى مواجهة الافكار الغربية) لمحمد المبارك (الحضارة الإسلامية) لأبى الاعلى المودودى.

المراجع العربية

(أ)

- العقائد الاسلامية – الامام بن باديس بن عبد الحميد
- العقيدة والشريعة – جولد تسهير
- القلائد فى مناقب الشيخ عبد القادر الجيلانى – التادفى أحمد بن يحيى .
- الآداب الشرعية ـ ابن مفلح
- أم القرى – الكواكبى
- التعرف لمذهب أهل التصوف – الكلاباذى
- الهداية والسنة والتحفة الوهانية – ابن كثير
- الاسلام فى نظر الغرب – ابن كثير
- السنوسية دين ودولة – د . محمد فؤاد شكرى
- الاسلام بين أمسه وغده – د . محمود قاسم
- الاسلام على مفترق الطرق – محمد أسد
- التبيان فى أقسام القرآن – ابن القيم
- أنفاق الميسور فى تاريخ بلاد التكرور – ابن فودى
- الذر الثمين فى مناقب الشيخ محيى الدين

(ب)

- البداية والنهاية – ابن كثير
- البدر الطالع – الشوكانى
- الوابل الصيب – ابن القيم

(ت)

- تنبيه الغبى – البقامى
- تحذير العباد من أهل العناد
- تاريخ الامم والملوك – الطبرى – ط الحسينية ١٣٢٦ هـ

– تجديد الفكر الدينى فى الاسلام – د . محمد اقبال
– تهذيب التهذيب – العسقلانى

(ث)

– الآثار الباقية – البيرونى

(ج)

– جامع بيان العلم وفضله – ابن عبد البر القرطبى
– جامع العلوم والحكم – ابن رجب .

(ح)

– احياء علوم الدين
– حياة شيخ ابن تيمية – الشيخ محمد بهجة البيطار .
– الحضارة الاسلامية – المودودى .
– الاحلام فى نظر الغرب – ترجمة د . اسحاق موسى الحسينى
– حجة الله البالغة – الدهلوى

(د)

– دائرة المعارف الاسلامية – ماسنيون
– الآداب الشرعية والمنح المرعيه – ابن مفلح

(ذ)

– الاذكار – للنووى

(ر)

– رياض الصالحين – النووى
– الرسالة القشيرية – الامام القشيرى
– الروح – ابن القيم
– روضة المحبين نزهة المشتاقين

(ز)

– الزهد – أحمد بن حنبل

(س)

– السياسة الشرعية – ابن تيمية

– سراج الاخوان – ابن فودى

– السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى – د . مصطفى السباعى

– السنوسية دين ودولة – د . محمد فؤاد شكرى

– الاستعياب فى معرفة الاصحاب – ابن عبد البر

(ش)

– شرح منازل السائرين –الفركاوى

– شيخ الاسلام عبد الله الانصارى – محمد سعيد الافغانى

– شفاء السائل لتهذيب المسائل

– شذرات الذهب (أبو الفلاح عبد الحى) – ابن العقاد

(ص)

– صفة الصفوة – ابن الجوزى

– الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية – أبو الحسن الندوى ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م

(ط)

– طبقات الحنابلة – أبو يعلى

– الطبقات الكبرى – ابن سعد

– طريق الهجرتين – ابن القيم

– طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد – الكواكبى

– طبقات الصوفية – أبو عبد الرحمن

(ع)

–العواصم من القواصم – أبو بكر ابن العربى

– الاعتصام – الشاطبى

– العقد الفريد – ابن عبد ربه

– عدة الصابرين – ابن القيم – العلو للعلى الغفار

(غ)

– الغنية لطالبى طريق الحق – عبد القادر الجيلانى

(ف)

– الفتوحات المكية – ابن عربى
– الفوائد – ابن القيم
– الفتاوى – ابن تيمية

(ق)

– قطر الولى على حديث الولى – الشوكانى
– القلائد فى مناقب الشيخ عبد القادر الجيلانى (التادفى) محمد ابن يحى

(ك)

– الكامل فى التاريخ – ابن الاثير
– كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد – الكواكبى
– كتاب الذيل على طبقات الحنابلة

(ل)

– اللمع فى تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد – الحلبى
– اللمع – الطوسى
– اللخمس
– لطائف المعارف – ط الحلبى ١٣٤٢هـ

(م)

– مجموعة الرسائل الكبرى – ابن تيمية
– منهاج السنة النبوية – ابن تيمية
– مدارج السالكين – ابن القيم
– ميزان الاعتدال – الذهبى
– منازل السائرين – الشيخ عبد الله الانصارى

- محمد عبده - مصطفى عبد الرزاق
- مناهج البحث عند مفكرى الاسلام - د . النشار
- مختصر طبقات الحنابلة - النابلسى

(ن)

- نور الاقتباس - ابن رجب
- نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - د . النشار
- نقض المنطق - ابن تيمية

(هـ)

- الهداية والسنة - ابن كثير

(و)

- الوابل الصيب من الكلم الطيب - ابن القيم
- وجهة الاسلام - ماسينيون

* * *

المراجع الاجنبية

- Essai Sur Les Doctrimes Sociales et Politipues de - Taki - D - Din Ahmed Yaimiya .

- The Spirit of Islam . Ahmed Ali Sayed

- Gazali Carra de vaux

- Islam Alfred Ouillaum

* * *

الفهرس

الموضـــــوع	صفحة

*** الباب الاول**

الموضـــــوع	صفحة

الموضـــــوع صفحة

• الباب الثالث

